Ths
169
-2-

D. J. 2. B, 1828.

Handbuch
der
Dogmatik
der
evangeliſch-lutheriſchen Kirche,
oder
Verſuch
einer beurtheilenden Darſtellung der Grundſätze, welche dieſe Kirche in ihren ſymboliſchen Schriften über die chriſtliche Glaubenslehre ausgeſprochen hat,

von

Karl Gottlieb Bretſchneider,
Doct. der Theologie, Oberconſiſtorialrathe und Generalſuperint. zu Gotha, und der lateiniſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Zweiter Band.

Dritte verbeſſerte und vermehrte Auflage.

Leipzig, 1828.
Verlag von Johann Ambroſius Barth.

Handbuch der Dogmatik

der

evangeliſch-lutheriſchen Kirche.

Zweiter Band.

Ueberſicht

des Inhalts des zweiten Bandes.

Der Dogmatik zweiter Theil.

Grundſätze der evangeliſch-lutheriſchen Kirche über die chriſtliche Glaubenslehre.

Viertes Kapitel.

Von der Veränderung des urſprünglichen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott durch die Sünde.

		Seite
§. 118.	Von der Sünde überhaupt	1
— 119.	Arten der Sünde	7
— 120.	Urſprung der Sünde	17
— 121.	Kirchliche Lehre von der Erbſünde und zwar a) von dem Weſen derſelben	27
— 122.	b) vom Urſprunge und der Strafe der Erbſünde	33
— 123.	Beurtheilung der kirchl. Lehre nach der Schrift: a) über das Daſeyn und Weſen der Erbſünde	40

Seite
§. 124. b) Was den Urſprung und die Strafen der Erbſünde betrifft 47
— 125. Kritik der moſaiſchen Stelle und der darauf gegründeten gewöhnlichen Theorie . 58
— 126. Kritik der Lehre von der Theilnahme der Nachkommen Adams an ſeiner Strafe . 65
— 127. Beurtheilung der Lehre von der Erbſünde nach der Vernunft 73
— 128. Geſchichte der Lehre von der Erbſünde . 88

Fünftes Kapitel.

Von dem Rathſchluſſe Gottes, die Menſchen wieder in ein ſeliges Verhältniß mit ſich zu ſetzen.

§. 129. Einleitung 110
— 130. Kirchl. Lehre von der Prädeſtination . 111
— 131. Geſchichte und Beurtheilung der kirchl. Lehre a) nach dem Syſtem 117
— 132. b) nach der Schrift 129
— 133. c) nach der Vernunft 139

Sechstes Kapitel.

Von der Ausführung des Rathſchluſſes Gottes, die Menſchen wieder in ein ſeliges Verhältniß mit ſich zu ſetzen.

§. 134. Ueberſicht 147

Erſte Abtheilung. Von der Perſon Jeſu.

— 135. Die kirchl. Lehre von der Perſon Jeſu und zwar 1) von ihrer Entſtehung und den beiden Naturen in ihr 148

Seite
§. 136. Nähere Beſtimmung dieſer Lehre nach dem ältern Syſtem der Theologen : : 158
— 137. Kritik der kirchl. Theorie nach dem N. T. a) Jeſus als Meſſias : : : : : 162
— 138. Fortſetzung b) Chriſtus als θεάνθρωπος 170
— 139. Fortſetzung c) Vereinigung der beiden Naturen : : : : : : : : 179
— 140. Urtheil über die Lehre der Schrift von der Perſon Chriſti : : : : : : 184
— 141. Kritik der kirchl. Theorie nach der Vernunft : : : : : : : : : 187
— 142. Ueberſicht der Geſchichte dieſes Dogma : 193
— 143. 2) Die kirchl. Lehre von dem doppelten Stande Chriſti : : : : : : : 201
— 144. Streitigkeiten der lutheriſchen Theologen über den doppelten Stand Chriſti, und Kritik dieſer Lehre nach der Vernunft : 207
— 145. Kritik der kirchl. Lehre vom doppelten Stande Jeſu nach der Schrift : : : 211
— 146. Fortſetzung: Stufen der beiden Stände : 214

Zweite Abtheilung. Von dem Erlöſungswerke Chriſti.

§. 147. Einleitung : : : : : : : : : 234
— 148. 1) Vom Lehramte Chriſti : : : : 238
— 149. Die kirchl. Lehre vom Mittleramte Chriſti, und zwar a) von der Verſöhnung und Rechtfertigung der Menſchen, oder ihre Befreiung von den Strafen der Erbſünde 245
— 150. Fortſetzung. Die Folgen der Rechtfertigung und die Bedingung derſelben, der Glaube : : : : : : : : : : 257
— 151. Reſultate der Kirchenlehre : : : : 266
— 152. Dogmatiſche Beurtheilung des kirchlichen Syſtems : : : : : : : : : 268

		Seite
§. 153.	Kritik der kirchl. Lehre von der Verſöhnung nach dem N. T.	274
— 154.	Fortſetzung. Ausſprüche Jeſu über die verſöhnende Wirkung ſeines Todes	280
— 155.	Fortſetzung. Ausſprüche der Apoſtel über den Verſöhnungstod Jeſu	285
— 156.	Fortſetzung. Rechtfertigung	297
— 157.	Fortſetzung. Hoheprieſterliche Fürbitte, Segen. (Obedientia activa).	302
— 158.	Reſultate der Schriftlehre und Vergleichung derſelben mit der kirchlichen	306
— 159.	Würdigung der Lehre von der Verſöhnung nach der Vernunft	310
— 160.	Fortſetzung	323
— 161.	Ueberſicht der Geſchichte dieſes Dogma	336
— 162.	b) Die kirchliche Lehre von der Vollendung des Mittleramtes Chriſti durch die wirkliche Aufnahme der Erlöſeten ins ewige Leben. (Die letzten Dinge).	355
— 163.	Kritik der kirchlichen Lehre α) vom Tode	364
— 164.	β) Von dem Zuſtande der Seele nach dem Tode. Beweiſe für die Unſterblichkeit	368
— 165.	Lehre des A. T. und der Apokryphen vom Zuſtande der Seele nach dem Tode	382
— 166.	Lehre des N. T. und der Juden zu Chriſti Zeit darüber	390
— 167.	Fortſetzung. Mittelzuſtand der Seelen nach dem Tode	397
— 168.	γ) Kritik der kirchl. Lehre von der Wiederkunft Chriſti nach dem N. T.	405
— 169.	δ) Kritik der kirchl. Lehre von der Auferweckung der Todten nach d. N. T.	413
— 170.	Geſchichte der Lehre von der Auferſtehung	425
— 171.	ε) Kritik der kirchl. Lehre vom Gerichte nach dem N. T.	435

Seite

§. 172. Kritik der Lehre von der Wiederkunft Chriſti, der Auferſtehung der Todten und dem Gerichte nach der Vernunft . . 445

— 173. ζ) Kritik der kirchl. Lehre vom Ende der Welt und deren Erneuerung . . . 462

— 174. η) Kritik der kirchl. Lehre von der ewigen Seligkeit 471

— 175. θ) Kritik der kirchl. Lehre von der ewigen Verdammniß 497

— 176. ι) Kritik der kirchlichen Lehre von dem Reiche Chriſti 514

Siebentes Kapitel.

Von der Art und Weiſe, wie der Menſch wieder in das ſelige Verhältniß zu Gott treten kann. (Ordo seu oeconomia salutis.)

§. 177. Einleitung 524

Erſter Abſchnitt.

Die Veränderung ſelbſt, welche in dem Menſchen vorgehen muß, wenn er der Erlöſung theilhaftig werden ſoll: oder die Wiedergeburt.

§. 178. Die kirchl. Lehre hierüber 525

— 179. Kritik der kirchl. Lehre a) überhaupt . 538

— 180. Kritik der kirchl. Lehre b) von der Bekehrung zum Chriſtenthume 542

— 181. Kritik der kirchl. Lehre c) von der ſittlichen Beſſerung 550

Zweiter Abſchnitt.

Kann der Menſch dieſe Veränderung aus eigner Kraft hervorbringen oder bedarf er dazu des Beiſtandes Gottes? (Gnadenwirkungen und liberum arbitrium.)

		Seite
§. 182.	Einleitung	561
— 183.	Die kirchl. Lehre vom libero arbitrio und den Gnadenwirkungen des heil. Geiſtes .	561
— 184.	Kritik der kirchl. Lehre vom libero arbitrio und den Gnadenwirkungen nach dem N. T.	580
— 185.	Kritik d. kirchl. Lehre vom libero arbitrio u. d. Gnadenwirkungen nach d. Vernunft	595
— 186.	Ueberblick der Geſchichte dieſes Dogma .	606

Achtes Kapitel.

Von den äußern Hülfsmitteln und Beförderungsanſtalten jener Veränderung.

§. 187.	Ueberſicht dieſes Kapitels	619

Erſter Abſchnitt.

Vom Worte Gottes als Mittel der Gnade.

§. 188.	Die Lehre der ſymbol. Bücher . . .	620
— 189.	Beurtheilung der kirchl. Lehre a) vom Unterſchiede des Wortes Gottes und der Schrift	632
— 190.	b) vom Geſetz und Evangelium . .	637
— 191.	c) von der beſſernden Kraft des Wortes Gottes	645

Zweiter Abſchnitt.

Von den Sacramenten.

		Seite
§. 192.	Kirchl. Lehre von den Sacramenten überhaupt	652
— 193.	Beurtheil. der kirchl. Lehre v. d. Sacramenten überhaupt	657
— 194.	Beurtheilung d. kirchl. Lehre v. der Zahl der Sacramente	664
— 195.	I) Die kirchl. Lehre von der Taufe .	672
— 196.	Kritik der kirchl. Lehre a) vom Weſen der Taufe	681
— 197.	b) von der Kraft und Wirkung d. Taufe	691
— 198.	c) von der Kindertaufe	707
— 199.	II) Die kirchl. Lehre vom heil. Abendmahle	714
— 200.	Beurtheil. der kirchl. Lehre, und zwar a) vom Abendmahle als Sacrament .	728
— 201.	b) von dem Aeußerlichen der Abendmahlsfeier	738
— 202.	c) von der weſentlichen Gegenwart des Leibes u. Blutes Chriſti im Abendmahle	749
— 203.	d) von der Kraft und Wirkung des Abendmahls, u. vom Meßopfer	776

Dritter Abſchnitt.

Von der Kirche.

§. 204.	Die Lehre der ſymbol. Bücher . .	785
— 205.	Beurtheil. der Lehre der ſymboliſchen Bücher a) von der Kirche als alleiniger Inhaberin der Gnadenmittel (Seligkeit der Nichtchriſten)	805
— 206.	b) von dem Weſen und den Eigenſchaften der Kirche	813

		Seite
§. 207.	c) von der Kirchengewalt überhaupt	837
— 208.	d) von dem Verhältniß der Kirche zum Staate	856
— 209.	e) von den Dienern des göttlichen Worts	863
— 210.	f) von der Schlüſſelgewalt	870

Viertes Kapitel.

Von der Veränderung des urſprünglichen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott durch die Sünde.

§. 118.

Von der Sünde überhaupt.

Der Menſch hat von Gott allgemeine, allen Individuen des menſchlichen Geſchlechts zukommende Kräfte des Leibes und der Seele erhalten, durch welche ſeine Beſtimmung ausgeſprochen iſt, wir mögen dieſelbe entweder abſolut, in Beziehung auf alles Seyn eines Menſchen, oder relativ, in Beziehung auf das irdiſche Leben deſſelben, betrachten. Sie kann keine andre ſeyn, als: dieſe Kräfte nach den allgemeinen Geſetzen, welche durch die unveränderliche Natur der Dinge und unſers eigenen Weſens gegeben und beſtimmt ſind, auszubilden und zu gebrauchen. Das Vermögen, welches dieſe Naturgeſetze unſers menſchlichen Lebens erkennt und auffaßt, und nun nach ihrem eigenen Geſetz der Vollkommenheit (des Wahren, Guten und Schönen) die Geſetze des menſchlichen Wollens und Thuns beſtimmt, iſt die Vernunft, deren Gebot (dictamen rationis) ſich, wie alles Ideale, als in ſich ſelbſt gewiß und unbedingt ankündigt. Dieſe Ausſprüche der Vernunft über unſer Thun ſind für den Menſchen die Regel ſeines Lebens (praecepta vitae) und müſſen ihm unverletzlich ſeyn; denn nur durch den Gehorſam gegen ſie kann er das werden, was er werden ſoll, ſeine Würde behaupten, und die Glückſeligkeit,

welche für Weſen ſeines Geſchlechts möglich iſt, erlangen [1]). In wiefern wir die urſprüngliche Einrichtung der Dinge und unſerer Vermögen von Gott, der ſchaffenden Vernunft, ableiten, noch mehr aber in wiefern die Geſetze des Vollkommenen ein Abbild des höchſten Weſens ſind, erſcheinen ſie als Gebote Gottes, und weil ſie deßwegen und ihrer Natur nach eine Verbindlichkeit zum Gehorſam enthalten, führen ſie auch den Namen Pflichten (officia), zu deren Beobachtung man eine unbedingte Verbindlichkeit hat. Den Inbegriff aller Pflichten nennen wir das Sittengeſetz, und den Inbegriff aller Weſen, welche ſich nach dieſem Geſetz (— der Regel des Wahren, Guten und Schönen) richten können und ſollen, das Reich Gottes, die ſittliche Welt. Das Object der Pflicht heißt das (moraliſche) Gute; das fortdauernde Beſtreben, jenen Geſetzen gemäß zu leben, Tugendhaftigkeit (probitas), welche Frömmigkeit (pietas) genannt wird, in wiefern dabei das Verlangen, dem vollkommenſten Weſen zu gefallen, vorherrſchender Bewegungsgrund iſt. Einzelne, durch jenes Beſtreben erzeugte Handlungen ſind Tugenden. Alle Tugend ſoll Frömmigkeit ſeyn, d. h. aus Liebe zu Gott, und aus der Empfindung des abſoluten Werthes des Wahren, Guten und Schönen hervorgehen. Ohne Religion giebt es daher keine wahre Tugend. Dieſe Tugend nennen die ſymboliſchen Bücher justitiam Dei, oder justitiam spiritualem, und unterſcheiden ſie von der justitia civilis, d. h. dem Vermögen, ſolche Handlungen zu verrichten, welche zwar mit dem Sittengeſetz übereinſtimmen, aber nicht aus Liebe zu Gott

---

1) Nur auf dem Wege des Gehorſams gegen dieſe Geſetze kann der Menſch Gott wohlgefällig leben. Macht er ſich andere Geſetze, nach eigener Willkür, welche dieſen natürlichen Geſetzen widerſtreiten, ſo wird er Gotte untreu, und wähnt er doch, dadurch Gotte wohlgefällig zu werden, und z. B. durch das Gelübde der Eheloſigkeit Gott beſſer zu dienen, als durch Erfüllung der Pflichten des ehelichen Lebens, ſo iſt dieß ſelbſterwählte Heiligkeit, ἐθελοθρησκεία. Koloſſ. 2, 23. vergl. Matth. 15, 9.

und aus Ehrfurcht gegen das Geſetz, ſondern aus Rückſicht auf Vortheil und aus Principien der bürgerlichen Klugheit entſpringen (daher der Name just. civilis [2]). Daſſelbe ſagt auch der philoſophiſche Unterſchied zwiſchen Legalität und Moralität. Die erſtere iſt die Angemeſſenheit der Handlung ſelbſt zum Geſetz, ohne Rückſicht auf die ſubjective Quelle der Handlung; die letztere iſt das Beſtreben, dem

2) Der hohe Werth und die Richtigkeit dieſes Unterſchieds iſt ſonſt häufig verkannt worden. Hierüber erklärt ſich die Augsb. C. 18. „humana voluntas habet aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam (im Deutſchen: äußerlich ehrbar zu leben), et diligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis.“ (im Deutſchen: Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu gläuben, oder die angeborne böſe Luſt aus dem Herzen zu werfen.) Genauer drückt ſich hierüber der (im Deutſchen aber fehlende) Schluß dieſes Artikels aus: damnant eos qui docent, quod sine Spiritu solis naturae viribus possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere, quoad substantiam actuum (d. h. in Rückſicht des Weſens der Tugend). Quanquam enim externa opera (d. i. das, was die leges civiles gebieten) aliquo modo efficere natura possit, potest enim continere manus a furto, a caede; tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam etc.“ Noch klarer iſt die Apologie Art. 8. S. 271. Rech. p. 218.; wo die justitia civil. auch justitia operum genannt, und darein geſetzt wird, daß man Handlungen verrichten könne, die äußerlich mit dem Sittengeſetz übereinſtimmen, indem, „nach Adams Fall die natürliche Vernunft gleichwohl bleibe, daß man Böſes und Gutes kenne in Dingen, die mit den Sinnen und der Vernunft zu begreifen ſeyen,“ obgleich auch dieſe just. civilis ſelten gefunden werde. Aber dieſe just. spiritualis ſetzt Melanthon p. 219. in die Geſinnungen (interiores motus) der Frömmigkeit, nämlich vere timere Deum, vere credere Deo, vere statuere ac sentire, quod Deus nos respiciat, exaudiat, ignoscat nobis. Weil nun dieſe Frömmigkeit nach der Behauptung der ſymb. Bücher den nicht Wiedergebornen, folglich auch den Heiden, abgehet; ſo war es ganz folgerecht, daß die Tugenden der nicht Wiedergebornen und der Heiden (ſ. Apol. VIII. und Form. Conc. art. II. IV.) nicht als wahre Tugend, ſondern nur als eine justitia civilis, die bei Gott keine Belohnung verdiene, betrachtet wurden.

Sittengeſetz Genüge zu leiſten, aus Vorſtellung der Pflicht als des Willens Gottes. Moralität findet daher nur ſtatt bei richtiger Kenntniß Gottes und deſſen Willens und bei den Empfindungen der Ehrfurcht und Liebe zu Gott, wie auch Luther ſehr klar erkannte [3]). — Die Legalität, oder die mit dem Geſetz einſtimmigen Handlungen ſind das Materielle, die Moralität aber, oder die Geſinnungen, aus denen man handelt, das Formelle der Tugend.

Jede im Zuſtande der Freiheit geſchehene Abweichung

---

3) „So gehet es (die Werke der Liebe) recht, wenn es gehet aus „Gottes Wort von reinem Herzen und rechtſchaffenem Glauben; das „muß der Quell und Born ſeyn, ſo zuvor allen ſolchen Dingen da ſeyn „ſoll." (Ein Knecht, wenn er ſeinem Herrn dienet, weil und wie weit er bezahlt wird, iſt nicht fromm; aber wenn er ſpricht:) „das „ſoll mein Höchſtes ſeyn, darum ich es thue, daß ich meinem lieben „Gott und Herrn Chriſto darin diene, der es mich geheißen hat, und „weiß, daß es ihm wohlgefället; da ſieheſt du ein recht Werk aus „reinem Herzen. Alſo ein Herr oder Fürſt, der alſo denket: Wenn „ich allein darnach ſehe, daß ich meine Ehre, Gut, Gewalt habe; ſo „iſt mein Herz nicht rein, und thue doch die Werke, die ein Fürſt „thut, daß die Welt nicht kann über mich klagen, noch der Kaiſer und „Juriſten nach ihrem Recht mich tadeln noch ſtrafen: noch iſt das „Herz vor Gott unrein, daß ihm der Werke keins gefället; denn es „ſteckt nicht Gottes Wort darin, ſondern ſein eigner Abgott, Ehre, „Geld und Herrſchaft. Wenn aber ſein Herz alſo ſtehet: weil ich in „dem Amte bin, dahin mich Gott geſetzt hat, und das Wort geſagt „Röm. 12, 8. Wer da regieret, der ſey ſorgfältig; ſo will ich denſelben mit allen Treuen vorſtehen, Gott zu Dienſt und Wohlgefal„len; da gehet und quillet ſein Regiment aus einem feinen, reinen, „lautern Herzen, daß Gott und die Welt Luſt daran hat." (Predigt von der Summa des chriſtl. Lebens. 9r Th. S. 539 f. — „Wenn du einen Unkeuſchen fragſt, warum er das Werk thue, ſo kann er nichts anders antworten, denn um der Luſt willen, die er im Werke hat: denn er thuts weder um Lohns noch Strafe willen, denket nichts damit zu erwerben, auch keinem Uebel zu entfliehen. Solche Luſt will das Geſetz auch in uns haben, daß, wenn du einen Keuſchen frageſt, warum er keuſch ſey, ſoll er ſagen: nicht um des Himmels und der Höllen willen, ſondern um deswillen allein, daß michs zumal fein dünket, und gefället mir herzlich wohl, obs gleich nicht geboten wäre." Kirchenpoſtille am 3ten Adv. 11r Thl. S. 113.

von unſrer Beſtimmung, oder, was daſſelbe iſt, von dem erkannten Willen Gottes, iſt Sünde in concreto, **wirkliche Sünde** (peccatum); und der Hang zu ſolchen Abweichungen Sünde in abstracto, Sündhaftigkeit (vitiositas). Darauf beziehen ſich auch die Ausdrücke der Schrift, חַטָּאָה, *ἁμαρτία*, aberratio a scopo, שְׁגָגָה, error, und die Verba סָרַר recessit, נָטָה declinavit a recta via, außerdem noch רָשַׁע und רֶשַׁע, das Hingeriſſenſeyn von Leidenſchaft, geſetzwidriger Begierde; עָוֹן, die (moraliſche) Verkehrtheit; im N. Teſt. *ἀνομία*, das Geſetzwidrige; *ἀσέβεια*, die Verletzung der der Gottheit ſchuldigen Ehrfurcht; *ἀδικία*, Ungehorſam gegen göttliche und menſchliche Geſetze; *παράβασις*, das Ueberſpringen der durchs Geſetz gezogenen Grenze[*]); *παράπτωμα*, das (moraliſche) Fallen durch (innere oder äußere) Verführung; *ὀφείλημα*, die bei Andern verwirkte Schuld der Sünde. Auch ſtellt die Schrift ſehr treffend die Sünde als Feindſchaft gegen Gott dar, Röm. 8, 7. K. 5, 10. Koloſſ. 1, 21. (פֶּשַׁע, defectio a Deo s. ejus lege). — Das Materielle der Sünde iſt (Röm. 4, 15. 5, 13.) die Uebertretung eines Geſetzes, was Manche peccatum objectivum genannt haben, und was man nach dem Sprachgebrauche der ſymb. Bücher auch peccatum civile nennen könnte; das Formelle aber iſt die Kenntniß des Geſetzes und die mit Freiheit geſchehene Uebertretung deſſelben — peccatum subjectivum s. morale. Sünde überhaupt alſo iſt: jede Abweichung vom göttlichen Geſetze (1 Joh. 3, 4.); im engern Sinne aber, und mit Rückſicht auf die Moralität iſt ſie: jede mit Freiheit geſchehene Abweichung von dem erkannten göttlichen Geſetze [4]). Der Zuſtand der Sündhaf-

---

*) Cic. parad. „peccare est tanquam lineas transilire."

4) Die Definitionen ſind verſchieden, kommen aber auf daſſelbe zurück. **Döderlein** inst. theol. chr. II. p. 99. motus et actus liberi legi divinae haud consentanei. **Buddeus**: defectus conformitatis cum lege divina. **Reinhard**, S. 267.: quaevis absentia convenientiae cum lege divina. **Henke**, lin. fid. p. 121.: peccare dicitur, qui a lege divina aberrat sive sensu sive

tigkeit heißt: ſittliches Verderben (corruptio, φθορά 2 Petr. 1, 4. 2, 12. Eph. 4, 22. 2 Kor. 11, 3.), welches ſich nach den ſymbol. Büchern bei allen Menſchen findet.

So weit wir die Natur kennen, finden wir das Geſetz herrſchend, daß ein ihrer Beſtimmung gemäßes Leben den Geſchöpfen Glückſeligkeit (d. i. volle Entwicklung, möglichſte Dauer und Wohlſeyn) gewährt, daß aber Abfall von der Beſtimmung Unglückſeligkeit (d. i. unvollkommene Ausbildung, Leiden, früheres Abſterben) hervorbringt. Bei den der Sittlichkeit fähigen Weſen nennt man jenes Belohnung der Tugend, dieſes Beſtrafung des Böſen. Ueber beides ſ. 1 Thl. S. 429. 436 f.

Die Strafe ſetzt Schuld (reatum, obligationem ad poenam sustinendam) voraus, d. h. eine ſolche Beſchaffenheit des Menſchen, nach welcher er Verminderung oder gänzliche Beraubung ſeiner Glückſeligkeit verdient. Die Schuld entſteht durch das Vermögen, unſre Kräfte nach dem göttlichen Geſetz zu gebrauchen; alſo durch die Freiheit. Das Wiſſen von dem Verhältniſſe unſers Wollens und Thuns zum Sittengeſetz heißt das Gewiſſen, das, im Falle dieſes Verhältniß einſtimmig iſt, ein gutes, im entgegengeſetzten Falle aber ein böſes Gewiſſen heißt (conscientia aut recti, aut pravi). So lange es alſo am Wiſſen des Geſetzes fehlt, fehlt auch dem Menſchen das

---

facto. Lex autem divina est recti norma, sive voluntas Dei patefacta hominibus de eo, quod sequendum fugiendumve est. In wiefern das Geſetz das Wahren, Guten und Schönen unſre Beſtimmung bezeichnet, kann man ſagen, wie Reinhard in ſeiner Moral: „Sünde iſt alles Zweckwidrige, alles der Beſtimmung der Menſchen Widerſprechende.“ In wiefern die Beſtimmung des Menſchen als Geſetz, oder Wille Gottes erſcheint, kann man mit den ſymb. Büchern S. 736. ſagen: Sünde iſt alles, was wider das Geſetz Gottes iſt. S. 1 Joh. 3, 4. — Reinhards Moral. §. 97. — Ueber den Begriff der Sünde ſ. Materialien für alle Theile der Amtsführung eines Predigers. 1 Thl. S. 131. Prediger-Journal für Sachſen, Septbr. 1803. — J. G. Verſuch einer Pſychologie der Sünde. Heilbr. 1804. 8.

Bewußtſeyn von dem Verhältniſſe ſeines Lebens zum Geſetze, oder das Gewiſſen; und dieſes erweitert ſich und wird vernehmlicher, je mehr die Erkenntniß des Geſetzes wächſet. Das böſe Gewiſſen iſt, in wiefern wir durch die Freiheit unſer Wollen und Handeln als unſre That anſehen müſſen, zugleich Bewußtſeyn der Schuld und Mahnung zur Umkehr. Der Act des Urtheils, wodurch der Menſch der Schuld als unterworfen gedacht wird (judicium quo quis culpae reus habetur), heißt die Zurechnung (imputatio) der Sünde[5]). Die Zurechnung der Sünde richtet ſich genau nach der Größe der Schuld, und dieſe hängt ab von den Gründen des Handelns, dem Grade der Kenntniß und Freiheit des Handelnden, dem Einfluſſe der Umſtände, der Größe des Widerſpruchs der Handlung mit dem Geſetze, der Wichtigkeit der vorhergeſehenen Folgen der Handlung, der Größe und Wichtigkeit der verletzten Pflicht *).

§. 119.

Arten der Sünde.

Da *ἁμαρτία* im N. Teſt. (z. B. Joh. 8, 34. Röm. 5, 12. 6, 1 ff.) nicht nur von ſündlichen Handlungen (in concreto), ſondern auch von der Sündhaftigkeit, oder dem habitus zu ſündigen (in abstracto Röm. 5, 12 f. 6, 1 f. 7, 7 ff. gebraucht wird; ſo theilte man die Sünden in pec-

---

5) Man nennt dieſes imputationem in reatum, und unterſcheidet, jedoch ohne Nutzen, davon imputationem in poenam, d. h. das Urtheil, wodurch die Strafe wirklich vollſtreckt wird. Richtiger iſt der Unterſchied zwiſchen imputatio metaphysica und moralis. Die erſtere iſt das Urtheil, durch welches man einen für den Urheber einer ſittlichen oder unſittlichen Handlung erklärt, und ſie findet Statt bei Legalität und Illegalität; die andre aber das Urtheil, durch welches man ihm wegen ſeiner Handlung Verdienſt oder Schuld beimiſſet. Letzteres bezieht ſich auf die Moralität und Immoralität.

*) v. Ernſthauſen, Gedanken über die Sittlichkeit der Menſchen und vom Strafrechte. Berlin 1803. 8. Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion. 8. Heft. S. 57 ff.

catum habituale, worunter man die Erbſünde verſtand, und in peccata actualia (wirkliche Sünde), einzelne dem Sittengeſetz widerſtreitende Handlungen. Dieſe Eintheilung iſt aber als Eintheilung unſchicklich, indem ſie ſich bloß auf einen verſchiedenen Sprachgebrauch bezieht, und keinen Eintheilungsgrund hat. Auch ſind die peccata actualia und das peccatum habituale s. originale nicht Theile Eines Ganzen; folglich iſt dieſer Unterſchied nur eine Diſtinction, nicht aber eine Diviſion. Die wirklichen Sünden aber (pecc. actualia) laſſen ſich auf vier fundamenta dividendi, alſo auf vier Klaſſen zurückbringen.

1) In Hinſicht des Objects, gegen welches man ſündiget, ſind die wirklichen Sünden entweder Sünden gegen Gott, oder gegen uns ſelbſt, oder gegen andre erſchaffene Weſen.

2) In Hinſicht des Geſetzes ſind ſie a) Begehungsſünden (peccata commissionis, oder positiva), d. i. Handlungen, durch welche ein Verbot des Geſetzes übertreten wird; und Unterlaſſungsſünden (pecc. omissionis, oder negativa), d. i. die Unterlaſſung deſſen, was das Geſetz gebietet [6]); — b) peccata per se, s. absoluta, Geſinnungen, die ihrer Natur nach abſolut mit dem Geſetze ſtreiten, und peccata per accidens s. relativa, die nicht nothwendig ihrer Natur nach, ſondern erſt durch hinzukommende zufällige Umſtände, alſo durch eine Bedingung, ſündlich werden, z. B.

---

6) Pecc. commiss. ea, quae committuntur adversus legem vetantem; pecc. omiss. ea, quae committuntur adversus legem jubentem. Die Eintheilung beruht meiſtens nur auf einem verſchiedenen Ausdruck der Sprache, und die Unterlaſſungsſünden ſind ebenfalls etwas Poſitives, und laſſen ſich als Begehungsſünden darſtellen. Z. B. Unbarmherzigkeit aus Geiz iſt ein Vergehen eben ſowohl gegen das gebietende als das verbietende Geſetz. Im Volksunterrichte iſt die Eintheilung jedoch wichtig, um das Vorurtheil zu widerlegen, als ob man nicht ſündige, wenn man nicht handle, und als ob die Tugend in der Zurückgezogenheit von der Welt, und in einem müßigen beſchaulichen Leben beſtehen könne. (Vgl. Jak. 4, 17. Matth. 25, 41 ff.)

die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, der Genuß ſinnlicher Freuden in gewiſſen Fällen.

3) In Hinſicht der Handlung ſelbſt ſind die pecc. actualia entweder pecc. interna (ἐπιθυμία), d. h. alle mit dem Geſetz ſtreitende Bewegungen der Seele (motus animi), z. B. Anſchläge, Leidenſchaften; — oder pecc. externa (παραπτώματα, ἔργα) alle mit dem Geſetz ſtreitende äußerliche Handlungen [7]).

4) In Hinſicht der Schuld oder Strafwürdigkeit ſind die wirklichen Sünden a) pecc. voluntaria s. proaeretica, (quae deliberato consilio peraguntur), die wir bei deutlichem Bewußtſeyn des Sittengeſetzes mit Ueberlegung begehen; pecc. involuntaria (quae non deliberato consilio peraguntur), die mit undeutlichem Bewußtſeyn des Geſetzes und ohne angeſtellte Ueberlegung begangen werden. Die letztern theilt man wieder α) in peccata ignorantiae, Sünden gegen ein uns unbekanntes, oder (wenn es bekannt iſt) mißverſtandenes Geſetz [8]); β) pecc. praecipitantiae, Verletzungen des Geſetzes, welche aus Uebereilung (ob celeritatem in agendo) begangen werden. Dieſes iſt überall der Fall, wo man erſt handelt und hernach erſt die Rechtmäßigkeit der Handlung prüft; γ) pecc. infirmitatis (Temperamentsſünden), die aus dem Uebergewicht herrſchender natürlicher Neigungen über den Willen entſtehen. — Die weitere Erörterung aller dieſer Eintheilungen gehört in die Moral.

---

7) Die gemeine Eintheilung in peccata cordis (Gedanken), sermonis (Worte) und operis (Werke) ſagt daſſelbe; iſt aber nicht genau, denn die pecc. sermonis und operis ſind nicht immer verſchieden.

8) Man unterſcheidet hierbei ignorantiam vincibilem, welche ſtatt findet, wenn wir das Geſetz kennen lernen konnten und es nur aus Nachläſſigkeit nicht kennen; und invincibilem, wenn es unmöglich war, das Geſetz kennen zu lernen. Sünden, die aus einer ignor. invincib. entſtehen, ſind der Zurechnung nicht fähig. S. Joh. 15, 22. 24.

Auf den Grad der Verſchuldung beziehen ſich auch b) die Eintheilungen in pecc. mortalia, venialia, muta, clamantia, remissibilia, irremissibilia, welche man nach gewiſſen Ausſprüchen der Schrift unterſcheiden zu müſſen glaubte. Doch dieſe Eintheilungen ſind ohne Nutzen, zum Theil willkürlich, unſchicklich und tropiſch im Ausdruck, und daher verſchiedenen Erklärungen unterworfen.

1) Peccata mortalia und venialia, Todſünden und Erlaßſünden. Der Ausdruck „Todſünde" iſt aus 1 Joh. 5, 16—18. entlehnt, wo einer ἁμαρτία πρὸς θάνατον (pecc. letiferum) gedacht wird. Der Ausdruck iſt dunkel, und deßwegen verſchieden erklärt worden, daher auch die Definitionen der Todſünde verſchieden ausgefallen ſind [9]). So viel ſieht man, daß Johannes grobe Sünden der Ungebeſſerten (vergl. Joh. 8, 24. 1 Kor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19—21.) darunter verſteht, und es für überflüſſig hält, für ſolche Sünder bei Gott um Vergebung zu bitten, da dieſe nur unter der Bedingung der Beſſerung erlangt werden kann, und eine Bitte um Vergebung ohne vorhergegangene Erfüllung dieſer Bedingung eigentlich eine unmoraliſche Zu-

---

9) Morus verſtand unter ἁμαρτ. πρὸς θάνατ. ein Kapitalverbrechen, das von der Obrigkeit mit dem Tode beſtraft werde. Döderlein (inst. th. chr. II. p. 125.) verſteht darunter delictum quo patrato aliquis desciscit a societate christiana, quod vinculum inter Deum et filios ejus penitus dissolvit, i. e. reditus ad idololatriam ac reliquam profanitatem. Andere denken bei θάνατος (im Gegenſatz der ζωὴ αἰώνιος) an den ewigen Tod oder die Verdammniß. — Die Eintheilung iſt aus Auguſtins Buch de spiritu et litera cap. 28. entlehnt, und durch ihn hauptſächlich üblich geworden. Die katholiſche Kirche verſteht darunter ſolche grobe Sünden, welche durch kanoniſche Satisfactionen nicht getilgt werden können. Unſre Kirche, da ſie allen Ablaß verwarf, verlor auch das Intereſſe an dieſer Eintheilung, und man verſtand gewöhnlich Bosheitsſünden darunter, durch welche die Wiedergebornen aus dem Stande der Gnade fallen, ſich des geiſtlichen Lebens berauben, und den ewigen Tod zuziehen. Daher ſie Reinhard S. 314. definirt: peccata, quae hominem vita spirituali privant. ſ. Syſtem. Entwickel. S. 536.

muthung enthält. — Den peccatis mortalibus ſetzte man die venialia entgegen, unter denen die alte Kirche ſolche Sünden verſtand, deren Erlaß durch irgend eine Abbüßung erlangt werden konnte, alſo geringere Sünden; die Theologen ſpäterer Zeit erklärten ſie aber bald für ſolche Sünden der Wiedergebornen, durch welche dieſe nicht aus dem Stande der Gnade fallen, oder das geiſtliche Leben nicht verlieren, bald für ſolche Sünden, welche Gott um des Verdienſtes Jeſu willen, indem ſie begangen würden, erlaſſe [10]).

2) Peccata coelum clamantia und muta, himmelſchreiende und ſtumme Sünden. Der Ausdruck: himmelſchreiende Sünden, iſt aus der Schrift entlehnt, (Geneſ. 4, 10. 18, 20. 19, 13. Exod. 3, 7. 9. 22, 22. Deut. 15, 9. Jak. 5, 4.), wo er zwar in verſchiedenem Sinne vorkommt, aber doch im Allgemeinen Sünden bezeichnet, welche Gott zur Rache auffordern, d. h. ganz beſonders die göttlichen Strafen verdienen [11]). Ihnen ſetzte man bald die pecc. non clamantia, bald die peccata muta entgegen,

---

10) S. Baumgartens Dogm. 2 B. S. 605. Seiler theol. dogm. pol. p. 150. Buddeus p. 650. Reinhard S. 314. Letzterer definirt ſie peccata, quae homini vitam spiritualem relinquunt. — Eben ſo nutzlos als dieſe Eintheilung iſt die in peccata tolerata, welche Gott einige Zeit dulde, ohne ſie zu ſtrafen, und peccata mensuram implentia, die das Maß der Schuld voll machen, und nun geſtraft werden.

11) Die Theologen faßten den Sinn verſchieden. Buddeus: quae quum ab hominibus non puniantur, Deum ad vindictam publicam permovent. Andre: ſolche Sünden, welche wegen ihrer Abſcheulichkeit öffentliche Ahndung fordern. Andre: peccata tam atrocia, ut a Deo jam in hac vita puniantur. Beſſer und der Schrift gemäßer Reinhard; peccata quaevis manifesta et atrocia; nur hätte manifesta wegbleiben ſollen, da auch ein heimlicher Mord ein peccatum clamans iſt. Nach obigen Schriftſtellen zählte man 4 himmelſchreiende Sünden:

Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum, merces detenta laborum.

zwar aber auch über den Sinn dieſer Ausdrücke nicht einig [12]). Die ganze Eintheilung iſt weder logiſch genau, weil die Glieder auf keinem Theilungsgrunde beruhen, noch wegen des Bildlichen in das Syſtem aufzunehmen.

3) Peccata remiſsibilia und irremiſsibilia. Dieſe Eintheilung machte man bloß wegen der Sünde wider den heiligen Geiſt, deren im N. Teſt. gedacht, und welcher die Vergebung abgeſprochen wird [13]). Die Stellen ſind Matth. 12, 31. 32. und die Parallelſtellen Mark. 3, 28—30. Luk. 12, 10. Ueber den Sinn des Ausdrucks gegen den heiligen Geiſt ſündigen, iſt man in neuern Zeiten nicht zweifelhaft geweſen. Nach der allgemeinen Erwartung der Juden ſollte der Meſſias die Gewalt der Dämonen über die Menſchen zerſtören [14]), und zwar durch Hülfe des heiligen Gei-

---

12) Die non clamantia definirt Buddeus: quae Deus poenam differendo quodammodo tolerat. Unter den mutis dachte man ſich bald, wie Baumgarten (S. 604.), ſolche Sünden der Unreinigkeit, welche ohne Zuziehung einer andern Perſon begangen werden, auch ihrer Schändlichkeit wegen verborgen zu bleiben verdienen, bald richtiger, wie Reinhard, delicta leviora et occulta.

13) Von den vielen hierüber erſchienenen Schriften nur einige neuere: J. B. Koppe progr. quo ſenſu peccato in Spiritum s. venia a Chriſto negata fuerit? Goett. 1781. C. E. Lehmann diſs. (praes. Noesselt) de peccato blaſphemiae in Spir. s. Hal. 1792. 8. Cramer über die Sünde wider den heil. G. In ſ. theol. Nebenarbeiten, 3 Thl. S. 99. C. L. Nitzsch progr. de peccato homini cavendo, quanquam in hominem non cadente; ad illuſtrandos ſcripturae locos de peccato irremiſsibili. Vit. 1802. 4. Uebrigens ſ. die Syſtemat. Entwick. S. 539. Die ältern Meinungen findet man in J. F. Hirt de logomachiis circa doctrinam de pec. in Sp. s. obviis. In ſ. Variis ſacris. Vit. 1776. Die Meinungen der Kirchenväter ſ. in Pfaffii inſtit. th. dogm. part. I. cap. 7.

14) Dieſes ſieht man theils aus der Folgerung, die Jeſus Matth. 12, 28. macht, theils aus andern Stellen. S. de Wette bibl. Dogmatik S. 275. Fabricii Cod. Pseud. I. p. 644: αὐτὸς (ſcil. κύριος) λυτρώσεται πᾶσαν αἰχμαλωσίαν υἱῶν ἀνθρώπου ἐκ τοῦ Βελιὰρ, καὶ πᾶν πνεῦμα πλάνης πατηθήσεται. Vergl. p. 657 f.

ſtes, den er deshalb bei der Taufe empfing. Da nun Jeſus Dämoniſche heilte, ſo ſollten die Juden (Matth. 12, 28.) ſchließen, daß er der Meſſias ſey. Dieſen Schluß ſuchten die Phariſäer dadurch unwirkſam zu machen, daß ſie behaupteten, Jeſus bewirke dieſe Heilungen durch Hülfe des Teufels ſelbſt. Dieſe Beſchuldigung nennt Jeſus V. 31. eine Blasphemie des heiligen Geiſtes. Vergl. Mark. 3, 30. Die ἁμαρτία iſt alſo eine βλασφημία, und zwar eine beſtimmte Läſterung, nämlich die angegebene. Sie iſt daher von dem Unglauben an die Wunder Jeſu ſelbſt, und von einer Läſterung Gottes und Jeſu verſchieden. Vergl. V. 32. — Der Sinn aber, in welchem Jeſus behauptet, daß dieſe Läſterung nicht vergeben werde, iſt nicht ſo klar. Es laſſen ſich zwei Fälle denken: entweder ſpricht Jeſus von Gott, oder er ſpricht von ſich ſelbſt. Im erſtern Falle kann vergeben nichts anders heißen als: die Strafen für dieſe Läſterung erlaſſen; denn dieſes heißt vergeben überall, wo es Gott zugeſchrieben wird. Nun kann aber der Sinn wieder ein doppelter ſeyn, entweder: Gott wird die Strafe für dieſe Läſterung nie aufheben, ſondern ſie dauert in dieſem und dem zukünftigen Leben fort; oder: Gott erläßt die Strafe für dieſe Läſterung nie, wie er auf andere Sünden bisweilen keine Strafen folgen läſſet, d. h. dieſe Läſterung wird gewiß geſtraft. Im letztern Falle verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Strafe aber dennoch, wenn durch ſie die Schuld gebüßt iſt, erlaſſen wird, d. h. daß ſie zu irgend einer Zeit wieder aufhört. Spricht aber Jeſus von ſich ſelbſt, ſagt er, daß er dieſe Läſterung nicht verzeihen könne, (als Meſſias), ſo kann der Sinn wieder ein doppelter ſeyn; entweder: ich kann ſie nicht vergeben, weil nicht ich der beleidigte Theil bin, ſondern der heilige Geiſt (eine Erklärung, die vom 32. Vers unterſtützt wird); oder: ich kann ſie nicht verzeihen und (das consequens der Verzeihung) ſolche Läſterer nicht in meine Geſellſchaft, ins Reich Gottes aufnehmen, nämlich, weil ſolche Läſterer, ungeachtet ſie die Beweiſe meiner Meſſianität anerkennen, dennoch

ſo ganz verderbt ſind (ſ. V. 33 f.), daß ſie aus Bosheit des Herzens ihrer beſſern Ueberzeugung widerſtehen. Die letztere Erklärung, nach welcher man οὐκ ἀφεθήσ. [14]) dem Sinne nach auf die Verweigerung der Aufnahme in das ſich eben bildende Gottesreich bezieht, mit welcher durch die Taufe die Vergebung der früher begangenen Sünden verbunden war, ſcheint allen andern vorzuziehen zu ſeyn, da die abſolute Verneinung der moraliſchen Vergebung bei Gott oder Jeſus mit andern Ausſprüchen Jeſu, welche die vergebende Gnade als der Reue ſtets verzeihend darſtellen, und mit Jeſu eigenem Verhalten nicht zu vereinigen ſeyn würde. Doch es kann am Ende gleichgültig ſeyn, welche Erklärung man vorzieht, da dieſe Sünde doch unbeſtreitbar auf einen ſehr eingeſchränkten Fall bezogen wird, der jetzt nicht mehr vorkommen kann, nämlich auf die Heilung der Dämoniſchen durch Jeſum. Doch haben wieder neuere Theologen den einzelnen Fall auf ein allgemeines Geſchlecht der Fälle beziehen zu müſſen geglaubt, und die aus der kantiſchen Schule (Schmid, chriſtl. Dogm. S. 139. Nitzſch in der angef. Abh.) erklärten ſie für die Läſterung der moraliſchen Religion (des πνεῦμα) wider eigene Ueberzeugung, verbunden mit dem Vorſatze, der moraliſchen Reform, die Jeſus bewirken wollte, entgegen zu treten; de Wette für die Widerſetzlichkeit gegen das Gute überhaupt; Ammon (Handb.

---

15) Grotius erklärt οὐκ ἀφεθήσ. difficilius remittetur hoc delictum, quam quodvis aliud peccatum, i. e. graviſsime punietur. Koppe a. a. O. wollte dabei den Gedanken, „wenn man ſich beſſere" ſuppliren; dann wäre aber die Sünde wider den heil. Geiſt von andern Sünden nicht unterſchieden, da keine Sünde ohne Beſſerung vergeben wird. Der Sinn müßte dann ſeyn: jede Sünde wird vergeben, auch wenn man ſie nicht bereut, aber die Sünde wider den heil. Geiſt wird nur vergeben, wenn man ſie bereut. Andre endlich ſuchten in οὐκ ἀφεθήσ. eine Hyperbel, die man nicht ſo ſtreng nehmen müſſe; aber es iſt kein Grund vorhanden, eine Hyperbel anzunehmen, und es läßt ſich auch nicht beweiſen, daß Jeſus im Affect geſprochen, und aus Leidenſchaft übertrieben habe.

d. chr. Sittenl. I, p. XX.) für die vorſätzliche Empörung des ſtolzen Eigenwillens gegen das religiöſe Bewußtſeyn, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht; Haſe (Dogm. S. 520.) für die Unterdrückung des Göttlichen aus Eigennutz wider beſſeres Wiſſen mit Liſt und Gewalt. Indeſſen, da die ἁμαρτία in jenen Stellen nur die Blasphemie des h. Geiſtes bei dem Anblick der wundervollen Heilungen iſt, alſo dazu das Anſchauen einer ſinnlichen Thatſache gehört, die jetzt nicht mehr vorkommt, auch kein Menſch in das perſönliche Verhältniß zu Jeſu treten kann, in welchem die Phariſäer zu ihm ſtanden, und wodurch eben ihre Schuld ſo hoch geſteigert wurde; ſo ſcheint es nicht erlaubt, hier das Einzelne auf ein Allgemeines zu beziehen.

Wenn aber jemaud noch jetzt glaubte, Jeſus habe die Dämoniſchen wirklich durch die Kraft des heiligen Geiſtes geheilt, aber dieſen Glauben verläugnete, und gegen ſeine Ueberzeugung behauptete, er habe dieſe Wunder durch Hülfe des Teufels verrichtet, und dieſe Behauptung in der boshaften Abſicht aufſtellte, um dadurch bei Andern den Glauben an Jeſum zu erſchüttern, und ſein Werk auf Erden zu hindern; ſo würde ein ſolcher auch jetzt die Sünde gegen den heiligen Geiſt begehen [16]). Genauere Erörterungen

---

16) Origenes (in Matth. XII.) erklärte die Sünde wider den h. G. durch jede große und unentſchuldbare Sünde, welche man nach der Taufe begehe. Hieronymus (epist. ad Marcellum) glaubt, ſie werde begangen, si quis ante tribunal judicis constitutus non solum neget Christum, sed eum etiam dicat esse Beelzebub. Auguſtin erklärt ſie durch impoenitentia finalis. Die Scholaſtiker hatten ſechs Sünden dieſer Art: desperationem, praesumtionem, obstinationem, finalem impoenitentiam, invidiam fraternae gratiae, et impugnationem veritatis agnitae. Die ältern Theologen unſerer Kirche: veritatis divinae satis cognitae et in conscientia approbatae malitiose, pertinaciter et blaspheme facta abnegatio et impugnatio finaliter perseverans, adeoque nullatenus remissibilis. Buddeus: p. 651: voluntaria veritatis agnitae abnegatio, et mediorum gratiae rejectio constans et pertinax, cum blasphema impugnatione conjuncta.

über die wirklichen Sünden, ſo wie die Angabe der verderbten Zuſtände des Menſchen [17]) gehören in die Moral.

Baumgarten (Dogm. 2 B. S. 616.) pertinax contemtus et moroſa oppugnatio operationum Spiritus S. — Doch ſchon Gerhard (loc. th. Tom. II. p. 203.) erklärte dieſe Sünde: quod Phariſaei contra conſcientiae teſtimonium miracula Chriſti dicebant fieri per Beelzebub. So auch die meiſten neuern Theologen z. B. Michaelis, Seiler, Döderlein, Schott, Wegſcheider, ꝛc. — Die Stelle Hebr. 6, 4—6., welche die ältern Theologen unſrer Kirche oft gebrauchten, um ihren Begriff von der Sünde gegen den h. G. exegetiſch zu rechtfertigen, gehört hieher gar nicht, weil ſie von keiner Blasphemie gegen den heil. Geiſt, ſondern vom Abfall vom Chriſtenthum überhaupt handelt, die Phariſäer und Schriftgelehrten aber, da ſie noch keine Chriſten waren, auch durch den Abfall vom Chriſtenthume noch nicht ſündigen konnten.

17) Man unterſchied gewöhnlich (S. Reinhard S. 321. Seiler theol. dogm. pol. p. 153. Döderlein inſt. th. chr. II. p. 123.) folgende Zuſtände des Menſchen in Rückſicht ſeiner Sittlichkeit (d. i. des Verhältniſſes ſeiner Freiheit zum göttlichen Geſetz): 1) den Stand der Freiheit, ſtatus libertatis, conditio hominis chriſtiani, qua vi divina adjutus pravos appetitus cohibet, et religionis legibus obtemperat. Man nannte ihn auch den Stand der Gnade (ſtatus gratiae), in wiefern die Gnade Gottes den Menſchen in dieſen Stand verſetzt. 2) Status ſervitutis, den Stand der Knechtſchaft (Joh. 8, 34.), d. i. conditio eorum, qui ſcientes meliora ac probantes, ita vi appetituum trahuntur, ut ſequantur deteriora. Fällt das Bewußtſeyn des Geſetzes weg, ſo entſteht 3) ſtatus ſecuritatis, ea conditio, in qua homo peccato ita deditus eſt, ut nec ejus turpitudinem, nec emendationis neceſſitatem ſentiat. 4) Status hypocriſeos, conditio hominis, qui ſpeciem virtutis ſtudioſe ſimulat. Beim Heuchler iſt das Bewußtſeyn des Sittengeſetzes vorhanden, und er beobachtet es, aber bloß in wiefern ihm der Schein der Tugend nützlich iſt. 5) Status indurationis Exod. 7, 3. 13. 4, 21. 2 Kor. 3, 14. Mark. 6, 52. Röm. 11, 7.) d. i. conditio hominis, qui diutius peccando tandem deſiit propoſitis ad virtutem incitamentis moveri. (Die Definitionen ſind aus Reinhards Dogm.) — Da das Verhältniß der Freiheit zum Sittengeſetz ſehr verſchieden ſeyn kann, ſo laſſen ſich noch weit mehrere Zuſtände der Unſittlichkeit unterſcheiden. S. Reinhards Moral §. 168 ff.

§. 120.
Urſprung der Sünde.

Um das Daſeyn der Sünde zu erklären, verweiſet man gewöhnlich auf die gemeine Erfahrung, und glaubt da folgende Quellen oder Urſachen der wirklichen Sünden entdeckt zu haben: 1) die natürliche Einſchränkung des menſchlichen Verſtandes, nach welcher er die Wahrheit nur unvollkommen erkennt, und ſich über die Natur der Dinge und die Beſchaffenheit ſeiner Handlungen und deren Folgen öfters täuſcht. Daraus aber würden ſich bloß momentane Verirrungen, die nach erlangter beſſerer Kenntniß wieder aufhörten, nicht aber eine Laſterhaftigkeit mit Bewußtſeyn, daß man Böſes thue, erklären laſſen. 2) Die Gewalt der natürlichen Triebe, die Stärke der ſinnlichen Empfindungen, und die daher entſtehenden Begierden und Leidenſchaften. Ehe nämlich die Vernunft erwacht, und das Geſetz des Wahren, Guten und Schönen erkennt, entwickeln ſich die Sinne, bemächtigen ſich des Willens und machen den Menſchen von ihren Antrieben abhängig. Da die Sinne dem Körper angehören, ſo nennt Paulus Röm. 7, 18—24. auch den Körper (σάρξ, σῶμα), als die wichtigſte Quelle unordentlicher Leidenſchaften und daher entſpringender Verſündigungen. Vergl. Joh. 3, 6. Gal. 5, 17. Betrachtete man aber dieſes Uebergewicht der Sinnlichkeit als ein urſprüngliches, vom Schöpfer geordnetes, ſo würde Gott ſelbſt als Urheber der Sünde und dieſe als etwas Nothwendiges erſcheinen. Betrachtet man ſie aber als widernatürlichen Zuſtand, als Krankheit, ſo löſet ſie die Frage über den Urſprung der Sünde nicht, ſondern ſchiebt ſie weiter hinaus, indem nun gefragt werden muß, wie dieſe Krankheit, die ſchon Sünde vorausſetzt, entſtanden ſey. Noch weniger wird die Sache erklärt, wenn man noch 3) auf andere Veranlaſſungen verweiſet, welche durch ihren Hinzutritt jene Urſachen deſto wirkſamer machen. Nämlich die fehlerhafte oder vernachläſſigte Erziehung ſo vieler Menſchen, die Macht böſer Beiſpiele und übler von Jugend auf

angenommener Gewohnheiten, die äußerlichen Umſtände, in denen wir uns befinden, die Lebensart, die wir ergriffen haben, die Mängel und Gebrechen der religiöſen Geſellſchaft, der wir angehören, oder auch der Religion ſelbſt, welche wir bekennen, die äußerlichen Glücksumſtände, die Fehler der bürgerlichen Verfaſſungen, welche als dauernde und ſtets fortwirkende Urſache oft die Moralität der Völker gleichſam mit Gewalt zerſtören, die körperliche Beſchaffenheit eines jeden, und andre äußerliche zufällige Umſtände. S. Reinhards Moral §. 104. Alle dieſe Hinweiſungen erklären nur ſo viel, daß Sünde aus Sünde entſpringe, nicht aber woher die erſte. Eben daher erklären ſie nicht die Allgemeinheit der Sünde, die wir überall, ſo weit die Geſchichte zurück geht, antreffen. Dieſe Allgemeinheit der Sünde bemerkten von jeher die beſten und aufrichtigſten Beobachter des Menſchen, und waren daher geneigt, anzunehmen, daß in die menſchliche Natur gleich anfänglich ein moraliſches Verderben [18]) gekommen ſeyn müſſe. Fra-

---

18) So z. B. Sokrates beim Plato de rep., Plato ſelbſt, Ariſtoteles, Cicero Tusc. quaest. III, 1. II, 20. Viele Stellen aus griech. und röm. Schriftſtellern ſ. in Pfanner systema theol. gentil. c. IX. §. 7. p. 259 ff. Bekannt ſind die Ausſprüche der Alten: „Nitimur in vetitum.“ — „Communis hominum labes“ beim Cicero. — „Vitiis nemo sine nascitur, optumus ille est qui minimis urgetur“ beim Horaz. — „Video meliora proboque, deteriora sequor“ beim Ovid. S. auch Plat. Phaedr. T. X. p. 301. ed. Bip. Cicer. Tusc. II, 20. Senec. de clement. c. 7. — Cebes läßt in ſeinem Gemälde des menſchlichen Lebens die Menſchen am Eingange von der ἀπάτη empfangen. — Auch Sokrates behauptet beim Plato, die Kinder ſeyen nicht gut von Natur (φύσει οὐκ ἀγαθοί), denn man müſſe ſie erſt zum Guten erziehen, und dieſes gelinge nicht einmal immer, der beſten Sorgfalt ungeachtet. Vergl. P. B. Zimmer, philoſoph. Unterſuchung über den allgem. Verfall des menſchl. Geſchlechts. Landsh. 1809. 8. — Kant ſ. Anmerk. 83. Mehrere Stellen aus Sophokles, Xenophon, Plotin, Plato, und andern alten Schriftſtellern ſind geſammelt in: Niemeyers Briefen an chriſtl. Religionslehrer. 3r Thl. S. 104 f.

gen wir nach dem Urſprunge der Sünde; ſo können wir den Grund ihrer Entſtehung entweder außer uns, oder in uns ſuchen. Außer uns könnte er bald in Gott, bald in einem ungöttlichen Weſen, dem Teufel (Dualismus), bald in der Natur (Mechanismus) geſucht werden. Abgeſehen aber davon, daß die Vernunft dieſe Ableitung durchaus verwirft, ſo widerſpricht ihr auch unſer eigenes Bewußtſeyn, oder das Gewiſſen, das die Schuld des Daſeyns der Sünde uns ſelbſt beimiſſet. Dieſe innere Stimme, die nicht trügen kann, lehrt uns, daß der Urſprung der Sünde in dem Menſchen zu ſuchen ſey, und das Daſeyn der Sünde iſt zugleich ein Erfahrungsbeweis, wiewohl ein trauriger, daß der Schöpfer dem Menſchen Selbſtmacht des Willens verliehen hat. Die Sache verhält ſich nämlich folgender Geſtalt. Der Menſch, als ſinnlich-vernünftiges Weſen, hat einen zweifachen Antrieb zum Handeln in ſich, den der ſinnlichen Natur, und den der vernünftigen. Jener begehrt das Sinnlich-Angenehme (die Luſt), und ſeine Beſtimmungen des Willens ſind Begehrungen, die, wenn ſie dauernd ſind, Neigungen, und, wenn ſie gewaltig werden, Leidenſchaften heißen. Dieſer begehrt das Vernünftig-Angenehme (das Gute), und ſeine Beſtimmungen des Willens heißen Geſinnungen, und, wenn ſie dauernd werden, Tugenden, und, wenn ſie gewaltig ſind, Begeiſterung. — Das Wollen wird nur allein beſtimmt durch die in das Bewußtſeyn eintretenden ſinnlichen oder vernünftigen Vorſtellungen. Es giebt daher ohne ein Wiſſen von Vorſtellungen kein Wollen, und was nicht zum Bewußtſeyn kommt, iſt für uns gar nicht. Nicht jede Vorſtellung aber, die in das Bewußtſeyn eintritt, beſtimmt uns darum auch zum Wollen oder Handeln, ſondern dieſes geſchieht nur durch das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, das ſie allmälig oder plötzlich in uns aufregt, woraus dann das Verlangen (appetitus) kommt, dieſes Gefühl (Begehren oder Verabſcheuen) zu befriedigen. Wäre nur eine Art der Vorſtellung für uns möglich, ſo würden wir auch ausſchließlich

nach ihr wollen und handeln; daher in Gott, da in ſeinem Bewußtſeyn ewig nur das Vollkommenſte iſt, auch nur eine Handlungsweiſe möglich iſt. Das menſchliche Bewußtſeyn aber iſt ein ſinnliches und vernünftiges, daher in ihm widerſtreitende Vorſtellungen als Antriebe zum Bewußtſeyn kommen, von denen die eine uns zum Begehren des Gegenſtandes, die andere zum Verabſcheuen deſſelben antreibt. Das Fleiſch gelüſtet wider den Geiſt, und der Geiſt wider das Fleiſch. So lange beide Vorſtellungen und die dadurch erregten Gefühle ſich das Gleichgewicht halten, ſo erfolgt kein Handeln, ſondern das Gemüth iſt unentſchieden und zögert. Iſt aber eine Vorſtellung ſtärker als die andere, oder wird ſie es; ſo bekommt das durch ſie erregte Gefühl das Uebergewicht, und es erfolgt nun das die That erzeugende Wollen, und die That ſelbſt, wenn nicht andere, vorher nicht erkannte Hinderniſſe entgegentreten.

Der Menſch iſt nun aber nicht, wie das Thier, dem dynamiſchen Spiele der Vorſtellungen in ſeinem Bewußtſeyn hingegeben, d. h. die Vorſtellungen ſind es nicht ſelbſt, die ſich nach ihrer Natur einander ſelbſt beſtimmen, ſondern des Menſchen Wille kann über ſie gebieten, und ſie beſtimmen. Der Menſch hat eine Selbſtmacht (Spontaneität) ſeiner Vorſtellungen, und dadurch über ſeine Zuſtände und Gefühle, und dadurch über ſeine Handlungen. Dieſe Selbſtmacht iſt eigentlich der Wille ſelbſt, oder das Vermögen, unſern innern Zuſtand zu beſtimmen, und Vorſtellungen in das Bewußtſeyn zu rufen oder daraus zu entfernen; und man darf ihn nicht mit dem Wollen verwechſeln, das auf ein Handeln nach Außen geht, und ein Beſtimmtſeyn iſt durch innere Vorſtellungen. Die Selbſtmacht, oder der Wille, zeigt ſich nun darin, daß wir uns gegen die Vorſtellungen, die ins Bewußtſeyn treten, nicht bloß leidend verhalten müſſen, ſondern daß wir ſelbſtthätig mit ihnen ſchalten, und ſie nicht nur entweder im Bewußtſeyn feſthalten, oder auch ſie daraus entfernen, wenigſtens ſchwächen und verdunkeln können, ſondern daß wir auch

vermögen, andere Vorſtellungen im Bewußtſeyn zu erwek-ken, zu behalten und zu beleben, und dadurch die Macht jener Vorſtellungen über das Gemüth zu brechen, wenig-ſtens zu hemmen. Vollkommen iſt in uns dieſe Selbſtmacht nicht, weil wir nicht alle Vorſtellungen entfernen können, wie z. B. die eines heftigen phyſiſchen Schmerzes, und auch ſie nicht immer ſogleich, und ehe das Handeln erfolgt, in unſre Gewalt bekommen. Daher bleiben immer die Schwach-heitsſünden der Wiedergebornen. Durch dieſe Selbſtmacht bekommen wir an unſern Entſchlüſſen und Handlungen et-was Eigenes, und wir legen uns bei allem Thun, wo wir uns des Beſitzes dieſer Macht bewußt waren, Verdienſt oder Schuld bei.

Sie iſt aber in den Fällen, wo ſie zwiſchen ſinnlichen und vernünftigen Antrieben zu entſcheiden hat, keine Will-kür, dieſe Selbſtmacht, d. h. kein Wollen ohne Motive. Denn die Antriebe der Vernunft machen ſich im Bewußtſeyn unbedingt geltend, und führen daher allezeit die Mahnung bei ſich, ſie im Bewußtſeyn feſt zu halten, und den ſinnli-chen Antrieben vorzuziehen. Doch iſt dieſe Mahnung keine zwingende, ſondern eben bloß Mahnung, und der Wille oder die Selbſtmacht kann nun das Bewußtſeyn an dieſe Mahnung heften und ſie durch das ſelbſtthätige Herbeirufen anderer unterſtützender Vorſtellungen (z. B. der Ehre, Wohl-fahrt, Rechenſchaft, des Beiſpiels Anderer verſtärken, das Bewußtſeyn aber von der ſinnlichen Vorſtellung abziehen, und ſie dadurch ſchwächen oder entfernen, oder auch im Ge-gentheil das Bewußtſeyn von der ſittlichen Mahnung ab-wenden und es auf den ſinnlichen Antrieb richten, und da-durch den letztern zur herrſchenden, und das Wollen erzeu-genden, Vorſtellung machen. In jenem Falle wird das Gute gethan und das Böſe unterlaſſen; in dieſem wird das Böſe gethan und das Gute unterlaſſen. Da nun unſre Handlun-gen das Produkt unſrer innern Zuſtände, und dieſe das Produkt der in das Bewußtſeyn eintretenden und daſſelbe erfüllenden Vorſtellungen ſind; ſo folgt, daß wir durch die

Selbſtmacht über unſre Vorſtellungen auch die Beſtimmung unſrer Zuſtände und Handlungen in unſrer Gewalt haben *).

Die Macht dieſer Selbſtbeſtimmung oder den vernünftigen Willen nennt man gewöhnlich die Freiheit des Willens; aber nicht ſchicklich, indem dieſer von empiriſchen Verhältniſſen abgeleitete Begriff eigentlich bloß negativ iſt, und die Abweſenheit eines äußern Zwanges, oder das Vermögen denſelben abzuwehren, ausſagt. Wenigſtens kann dieſer Ausdruck nur in ſo weit ſchicklich gebraucht werden von dem Menſchen, als dieſer in ſeinem Willen ein Vermögen hat, den Eindruck des ſinnlichen Antriebes zu hemmen. Unrichtig aber ſcheint er angewendet zu werden, wenn man damit ausſagen will, daß der Wille ſeiner Natur nach auch innere Willkür, und aller innern Beſtimmung ledig, mithin die Freiheit eine reine Willkür des Wollens ſey, die auch in dem Tugendhaften bleibe. Doch äußerer Zwang

---

*) Das erkennt auch die neueſte Unterſuchung über Freiheit und Sünde an, die v. Ammon (Handb. der chriſtl. Sittenlehre) angeſtellt hat, ob er ſich gleich (Vorrede zu des 2. B. 1. Abtheil.) damit beſchäftigt, die hier aufgeſtellte Theorie von Freiheit und Sünde zu widerlegen, wenn er 1 Thl. S. 127 ſagt: „die Freiheit ſey das Vermögen uns mit unbedingter Selbſtthätigkeit für das Gute oder Böſe, unſrer Einſicht gemäß, zu beſtimmen, u. S. 128 erläuternd hinzuſetzt:“ die Freiheit des Willens führe nothwendig auf die Freiheit des Verſtandes zurück, weil ſie ein Vermögen ſey, den Willen durch Gründe [Vorſtellungen] zu beſtimmen, die innerhalb der Grenzen unſrer Erkenntniß liegen.“ Ausführlichere Unterſuchungen über Freiheit und Sünde gehören in die Moral, und können daher hier nicht angeſtellt werden. Außer v. Ammon a. a. O., und de Wette chriſtl. Sittenlehre, 1r Thl. §. 11 ff. verdienen unter den neueſten Schriften über die Freiheit vorzüglich genannt zu werden: Rätze, J. G. Die Freiheit des Willens, mit Hinſicht auf die neueſten Einwendungen [Eckermanns in ſ. theol. Beitr.] gegen dieſelben. Görlitz, 1801. 8. Derſ. Was der Wille des Menſchen in moraliſchen Dingen vermag, und was er nicht vermag. Lpz. 1820. 8. Bockshammer, G. F., die Freiheit des menſchl. Willens. Stuttg. 1821. 8. Märtens, K. A., Eleutheros, oder Unterſuchungen über die Freiheit unſers Wollens. Magdeb. 1823. 8.

kann auf den Willen ſelbſt gar nicht, ſondern nur auf das Wollen zum Handeln gehen. Innerer Zwang aber, der bei dem Thiere da iſt, wird in dem Menſchen aufgehoben durch die Vernunft und den vernünftigen Willen. Daß dieſer eine Willkür ohne Motive ſey, kann nicht geſagt werden. Ein Wille ohne Motive des Wollens iſt ſchwerlich ein Wille; eben ſo iſt kein Wille ohne Vernunft. Statt alſo von Freiheit des Willens zu reden, welcher bildliche Ausdruck die Vorſtellung nur verwirrt, ſollten wir bloß von dem vernünftigen Willen reden, durch den wir unſre Vorſtellungen und dadurch unſre innern Zuſtände in der Gewalt haben. Der vernünftige Wille hat aber immer die Mahnung zum Gehorſam bei ſich, und geſtattet daher keine Willkür als etwas Erlaubtes und dem Menſchen weſentlich Angehöriges **).

In dem Kinde daher, ſo lange noch die Vernunft in ihm nicht erwacht iſt, iſt noch kein Wille, ſondern nur ſinnliches Begehren; der Wille kommt ihm erſt, wenn das Vernunftgebot mit der Mahnung zum Gehorſam in ſein Bewußtſeyn

---

**) Dieſes ſcheint auch der Scharfſinn v. Ammons gefühlt zu haben, welcher, ob er gleich die Freiheit des Willens in freie Willkür, als das Vermögen der Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen ſetzt (Moral. 1 Thl. S. 109.), doch dagegen S. 137 bekennt: „es iſt unrichtig, daß durch das Gewicht der Beſtimmungsgründe die Freiheit verloren gehe; denn ein unbeſtimmter Wille wäre gar kein Wille. Es kommt vielmehr auf das Vermögen der Wahl zwiſchen dieſen Beſtimmungsgründen an, und genau darin beſteht das Weſen der Freiheit.“ Und S. 131: „Erhebt ſich der Menſch beharrlich zu dem Wahren und Guten, ſo geht er von der freien Willkür zur Freiheit des Weiſen und der reinen Freiheit der Kinder Gottes über.“ Das iſt auch das, was ich Freiheit nenne, und ich glaube daher mehr in Worten als in der Sache ſelbſt von der Anſicht dieſes großen Theologen verſchieden zu ſeyn. Wenn ihm die Freiheit des Weiſen die wahre Freiheit des Willens iſt; ſo wird er auch zugeſtehen, daß mit der wahren Freiheit ein Aufgeben der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem verbunden iſt, mithin die Sünde etwas iſt, das verſchwinden ſoll mit der Freiheit. Daß ſie nicht wirklich verſchwindet, wenigſtens nicht in allen Individuen, iſt eine Erſcheinung andrer Art.

eintritt. Nun erſt entſteht Wahl, und der Menſch fühlt in ſich das Vermögen, durch eigene, auf den vernünftigen Antrieb gerichtete, Thätigkeit der ſittlichen Mahnung zu Hülfe zu kommen, und dadurch ſeinen innern Zuſtand nach dem Sittengeſetze zu beſtimmen, oder auch dieſes zu unterlaſſen, und das Bewußtſeyn dem ſinnlichen Antriebe zuzuwenden. Dabei iſt er ſich aber bewußt, nicht das Recht einer freien Willkür zu üben, auf das ihn die ſittliche Mahnung verzichten heißt, ſondern etwas Unrechtes, und eben deßhalb durch das Hingeben an den ſinnlichen Antrieb eine Sünde zu thun.

In dem Kinde iſt bei der Geburt Sinnlichkeit und Vernunft nur als Anlage, ohne Bewußtſeyn, und darum iſt es eben ſo ohne Tugend wie ohne Sünde. Das Bewußtſeyn erwacht zuerſt am ſinnlichen Leben, und daher werden die ſinnlichen Antriebe in ihm die herrſchenden. Sobald als die Vernunft ſich entwickelt und das Sittengeſetz zum Bewußtſeyn kommt; ſobald entſteht auch der Conflict zwiſchen beiderlei Antrieben, zwiſchen Fleiſch und Geiſt, wobei die Vernunft als am Anfange ihrer Entwickelung dem ſinnlichen Antriebe nicht gewachſen iſt. Daher entſteht bei allen menſchlichen Individuen zuerſt der Zuſtand des Ungehorſams gegen das ins Bewußtſeyn gekommene Geſetz, oder die Sünde. Dieſes iſt die Zeit des werdenden Menſchen, oder die Jugend, wo der Wille ſeine erſten Verſuche macht in der Selbſtſtändigkeit. Dieſer Zuſtand ſoll aber beendigt ſeyn, ſo bald die Vernunft ihre volle Ausbildung erlangt, und der Menſch zum vollen Gebrauch ſeiner geiſtigen Kräfte kommt, was am Ende der Jugendzeit und am Anfange des männlichen Alters geſchieht. Nun ſoll der vernünftige oder ſittliche Antrieb dem ſinnlichen ſtets vorgezogen werden, weil der Wille oder das Vermögen unſern innern Zuſtand (das Bewußtſeyn) zu beſtimmen, ſeine volle Kraft erlangt hat, wobei nur einzelne Abweichungen bei Ueberraſchung und in außerordentlichen Umſtänden (Schwachheitsſünden) bleiben, aber durchaus kein Ungehorſam mit Bewußtſeyn

und Ueberlegung (Bosheitsſünden). Die Sünde demnach iſt nur ein Durchgangspunkt, das Werden der Tugend, und ſoll verſchwinden in eben dem Maaße als die Tugend wird ***).

So ſollte es ſeyn; ſo iſt es aber nicht nach der Erfahrung. Die Sünde hört nicht mit der entwickelten Willenskraft auf, ſondern dauert über die Jugendzeit hinaus bei vollem Vernunftgebrauch bei den Menſchen, wie wir ſie in gewöhnlicher Erfahrung finden, fort, und erſcheint nun als Bosheit, die wiſſentlich das Geſetz übertritt. — Daß Sünde iſt in der Bildungszeit, oder die Sünde als Werden der Tugend, das iſt von Gott, eben ſo wie, daß der Tod das Werden eines neuen Lebens iſt. Dieſer Fall kommt auf ein allgemeines Geſetz zurück, das wir in der ganzen Natur, ſo weit wir ſie kennen, finden, und dem auch das Geiſtige in uns unterworfen iſt: nämlich das Geſetz der allmäligen Entwickelung. Warum Gott dieſes Geſetz gegeben habe, iſt zu beantworten unmöglich, da wir dazu den Weltzweck und das Weltganze überſchauen müßten. Es iſt daher thöricht, unſre kurze Weisheit um den Grund dieſes Geſetzes zu befragen, da ſie nirgends darauf Antwort weiß. Nur ſo viel ſehen wir, daß, wenn es anders ſeyn ſollte, ein ſolches Weſen, wie der Menſch iſt, aus der Reihe der Schöpfung ganz wegbleiben mußte, daß wir aber durch jenes Geſetz etwas Eigenes bekommen an unſrer ſittlichen Bildung, und daß ohne daſſelbe die Würde der Sittlichkeit nicht möglich wäre. Uebrigens ſoll ſie nach dem Willen Gottes eine

***) Der Einwurf (v. Ammon, Lehrb. d. chriſtl. Moral. 2 B. 1 Abth. p. XVI.), daß ſonach die Sünde nur eine Kinderkrankheit ſey, ſpricht nur aus, was wahr iſt. Wozu hätte dieſer Gelehrte eine Moral geſchrieben, wenn die Sünde (verſteht ſich die Bosheitsſünde) eine unablegbare Krankheit des ganzen Menſchenlebens wäre? Wozu die Erziehung zur Moralität durchs Chriſtenthum, wenn ſie unmöglich zum Ziele gebracht werden könnte? Das Beiſpiel Jeſu iſt uns vielmehr ein Beweis, daß der Menſch die ſinnlichen Antriebe ſtets beherrſchen kann, und das Gebot des Geſetzes, das unbedingt iſt, ſagt, daß er es ſoll.

vorübergehende, zeitliche Erſcheinung ſeyn, eine Krankheit, die zum Leben führt.

Warum aber die Sünde über die Bildungszeit noch fortdauert, davon kann der Grund nur allein in dem Menſchen geſucht werden. Die Bildung der Vernunft überhaupt, und die Herrſchaft des vernünftigen Antriebs insbeſondere, iſt, wie wir ſehen, nicht ein organiſcher Proceß, wie des Leibes Wachsthum, das ohne unſer Zuthun geſchieht; ſondern unſre eigene Thätigkeit iſt einer der Factoren, die jenes Product geben ſollen. Wir können alſo den Grund, warum das Product nicht vollſtändig zu Stande kommt, nur darin finden, daß wir dabei nicht thun, was wir thun ſollen. Das ſagt uns auch das Gewiſſen, und rechnet uns darum unſre Sünde als Schuld zu. Das, was jeder Einzelne an ſeiner Bildung fehlen läßt, das bleibt aber nicht ſein eigen, ſondern geht durch die natürliche Verbindung der Menſchen auch auf Andere über, und bildet allgemeine Hemmungen der ſittlichen Entwickelung, die auf Einzelne, Zeitalter, Völker nachtheilig wirken; daher mangelhafte Erziehung, ſchlechte Geſetze, verderbliche Sitten, Mißbräuche der bürgerlichen Verfaſſungen, Aberglaube, Irrthümer, Vorurtheil und alle die Urſachen, denen man, wie vorhin (No. 3.) gedacht wurde, die Entſtehung der Sünde überhaupt beimeſſen wollte. Dieſe Hemmungen der ſittlichen Bildung wirken mehr oder weniger auf alle Einzelne, und geben dadurch dem Bleiben der Sünde über die Jugendzeit hinaus eine große Allgemeinheit, auch bei denen, die ſich alles Ernſtes frei zu werden beſtreben. Denn der Wille empfindet immer die Macht der Verhältniſſe. Möglich iſt, daß auch die Sinnlichkeit dadurch geſchwächt, und alſo widernatürlich gereizt wird. Da nun die Potenz der menſchlichen Kräfte allerdings abhängig von der Geburt erſcheint, und jener geſchichtliche Zuſammenhang hemmender Urſachen als Geſammtproduct der frühern Geſchlechter gleichſam durch Erbſchaft auf die folgenden Geſchlechter übergeht; ſo kann man die regelwidrige Erſcheinung, daß die Sünde

auch nach entwickelter Kraft (Vernunft) in dem Menſchen bleibt, oder die ihr zu Grunde liegende ſittliche Schwäche, eine Erbſünde nennen. Die Kirche bezieht die Erlöſung auf die Erb- und wirkliche Sünde. Eine Erlöſung von der Sünde kann es nun nicht in dem Sinne geben, daß der Durchgang durch die Sünde zur Freiheit, oder das Werden der Tugend, aufgehoben wurde, welches nur geſchehen könnte durch die Aufhebung der Kindheit und Jugend des Menſchen; ſondern die Erlöſung wird eines Theils die Entwickelung zur Freiheit durch Erleuchtung der Vernunft und Stärkung des Willens (durch Lehre) ſichern, andern Theils aber auch den die Sittlichkeit hemmenden Zuſammenhang der irdiſchen Dinge auflöſen und verbeſſern, ſie wird alſo auch religiöſe Verfaſſung, Kirche, Reich Gottes ſeyn müſſen.

So viel zur Einleitung in die Theorie der Kirche von Erbſünde und Erlöſung.

§. 121.
Kirchliche Lehre von der Erbſünde, und zwar a) von dem Weſen derſelben.

Die ſymboliſchen Bücher [19]) beſchreiben die Erbſünde als etwas Negatives und Poſitives, nämlich als Verluſt der anerſchaffenen Erbgerechtigkeit (defectus justitiae originalis), und als eine an deren Stelle getretene Verderbung der menſchlichen Natur, und böſe Luſt und Neigung (corruptio et concupiscentia pravi). Sie behaupten nämlich:

---

19) Sie handeln Augsb. Conf. II. Apol. I. Schmalk. Art. 3. Th. I. Concordf. I. von dieſer Lehre ausführlich; es iſt jedoch damit auch die Lehre de libero arbitrio zu vergleichen. Die kirchliche Lehre findet man in Börners instit. theol. symb. p. 198 ff. und in Baumgartens, Buddeus, Seilers u. a. m. dogmatiſchen Lehrbüchern. Ferner: J. D. Michaelis Gedanken über die Lehre der h. Sch. von Sünde und Genugthuung. 2te Ausg. Gött. 1779. 8. G. Fr. Seiler, von der Erbſünde. Erlang. 1779. 8. Ein Anhang zu deſſen Schrift: Ueber den Verſöhnungstod Jeſu Chriſti. 2te Aufl. Erl. 1782. 8.

1) durch die Erbſünde ſey die urſprüngliche Vollkommenheit des erſten Menſchen, nach welcher er Gott recht erkennen, wahrhaft lieben, und aus Liebe ihm gehorchen konnte, oder das Ebenbild Gottes, verloren gegangen. Durch die Beraubung der anerſchaffenen Erbgerechtigkeit werde daher der Menſch ohne Kenntniß Gottes, ohne Gottesfurcht und ohne Glauben an Gott geboren[20]; wobei ſie jedoch ausdrücklich der Meinung widerſprechen, als ob die Erbſünde nicht eine Beraubung jener urſprünglichen Vollkommenheit, ſondern bloß ein Hinderniß ihrer Wirkſamkeit ſey[21].

2) ſey durch die Erbſünde die ganze Natur des Menſchen, beſonders die obern Seelenkräfte (Vernunft und

---

20) Die Lehre vom göttl. Ebenbilde ſ. 1 Th. §. 112. — Augsb. Conf. II. „homines post lapsum Adae nascuntur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia." „Alle Menſchen ſind von Mutterleib an voll böſer Luſt und Neigung, und können von Natur keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben." — Apol. I. p. 52. (Weiß. S. 84.) „Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est quam habere justitiam originis?" — „Hae (p. 53. Weiß. S. 86.) fuerunt causae, cur in descriptione peccati originis et concupiscentiae mentionem fecimus, et detraximus naturalibus viribus hominis timorem et fiduciam erga Deum. Voluimus enim significare, quod peccatum originis hos quoque morbos contineat: ignorantiam Dei, contemtum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum." Form. C. I. uber. exp. p. 646. (Weiß. S. 657.) „est (pecc. orig.) totalis carentia, defectus seu privatio concretae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei — — et simul etiam impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία, et stupiditas, qua homo ad omnia spiritualia seu divina sit prorsus ineptus." Vergl. ib. p. 643 sq. (Weiß. S. 660 f.)

21) F. C. I. p. 642. (Weiß. S. 659.) „Reprobantur, qui statuunt, quod originale peccatum non sit defectus, spoliatio aut privatio, sed tantummodo externum quoddam impedimentum spiritualium bonarum virium, perinde ac si magnes alii succo illinitur, ubi non tollitur vis ipsius naturalis, sed tantummodo impeditur."

Wille) ſo verderbt worden [22]), daß nun in dem Menſchen eine überwiegende böſe Luſt und Neigung zur Sünde vorhanden ſey [23]), ſo daß er das liberum arbitrium in spiritualibus, d. h. die Kraft, Gott und die Pflicht recht zu erkennen, zu lieben und ihnen zu gehorchen (S. 1 Thl. §. 112.) verloren habe, und nun voll ſey von böſer Luſt und

---

22) S. die im 1 Thl. §. 112. angeführten Stellen. F. C. I. p. 540. (Weiß. S. 657.): „Praeterea docemus, quod pecc. orig. non tantummodo sit carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus, ad Deum pertinentibus, sed quod sit etiam loco imaginis Dei amissae in homine intima, pessima, profundissima, inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae, et omnium virium, inprimis vero superiorum et principalium animae facultatum in mente, intellectu, corde et voluntate. Itaque jam post lapsum homo haereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes; ita, ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo, haereditaria et naturali propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires, et juxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent, atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet. In aliis enim externis et hujus mundi rebus, quae rationi subjectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum.“ Mit dieſer Hauptſtelle iſt die gleich darauf folgende Negativa sub No. I. IV. V. pag. 642. zu vergleichen, welche daſſelbe ſagt.

23) S. die Anmerk. 20 angeführte Stellen aus der Augsb. Confeſſ. und der Apol., und die Anmerk. 22 angeführte Hauptſtelle. Was die Concupiscentia ſey, wird genauer erklärt Apol. I. p. 51. (Weiß. S. 83.) „Cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus seu fructus intelligimus, sed perpetuam naturae inclinationem;“ im teutſchen Text: „inwendig die böſe Neigung, welche nicht aufhört, ſo lange wir nicht neugeboren werden durch Geiſt und Glauben.“ Ebendaſ. p. 55. (Weiß. S. 55.): — — „Item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei. h. e. quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum.“

Neigung und Unglauben an Gott [24]). Nur in rebus civilibus habe er noch ein liberum arbitrium, und könne daher wohl eine äußerliche Ehrbarkeit, aber keine wahre Frömmigkeit (vor der Bekehrung) beſitzen [25]). — Sehr richtig aber behaupten die ſymboliſchen Bücher:

3) daß die Erbſünde nicht etwa die Subſtanz des Menſchen, ſein Leib, oder ſeine Seele ſey, wie Flacius lehrte [26]), oder daß ſie vom Satan der menſchlichen Natur eingegoſſen, und mit derſelben vermengt ſey, wie Gift und Wein gemengt werden (F. C. I. Negat. VII.); vielmehr verwahren ſie ſich ausdrücklich, daß ſie mit dem Ausdruck „des Menſchen Natur" nicht die Subſtanz des Menſchen meinen, ſondern etwas, das in der Subſtanz des Menſchen ſtecke [27]), und erklären ſie daher auch nicht für eine weſentliche Eigenſchaft des Menſchen, d. h. für einen nothwendigen und weſentlichen Theil ſeines Weſens [28]), ſondern für ein accidens, d. h. für etwas, das nicht für ſich ſelbſt beſtehe, ſondern als etwas Zufälliges in

24) S. die Anmerk. 20. 22. und 23 angef. Stellen. Die spiritualia werden F. C. II. p. 656. (Weiß. S. 672.) erklärt: „quae ad conversionem et salutem nostram spectant" „unſre Bekehrung und Seelen „Seligkeit belangende."

25) S. über die justitia civilis den 118ten §., und die Lehre von der Bekehrung.

26) Dieſe Beſtimmung findet ſich nur in der Concordienformel, weil der Streit mit Flacius erſt auf dem Colloquio in Weimar 1560 anfing. Die Meinung des Flacius wird als ein manichäiſcher Irrthum nicht nur verworfen, ſondern auch widerlegt im 1 Art. der Concordf.

27) F. C. p. 577. (Weiß. S. 602.) „Natura non ipsam hominis substantiam, sed aliquid, quod in natura aut substantia fixum inhaeret, denotat." Genauer ſagt die uberior exposit. p. 650. (Weiß. S. 667.), daß in der Redensart: peccatum et peccare esse corrupti hominis naturam, unter natura hier proprietas aut conditio alicujus rei zu verſtehen ſey, wie wenn man ſage: serpentis natura est icere et veneno inficere.

28) S. die Anmerk. 27 angeführte Stelle, und F. C. p. 642. (Weiß. S. 659.) „Repudiantur qui docent, quod pravae concupiscentiae non sint peccatum, sed conditiones, aut concreatae essentiales naturae proprietates.

die menſchliche Natur gekommen ſey [29]). — Dieſe natürliche Verdorbenheit des Menſchen

4) pflanze ſich durch die Zeugung fort, und werde dem Menſchen angeboren [30]), indem der Saame, aus welchem der Menſch gebildet werde, dieſes Verderbniß ſchon an ſich habe; es ſey allen Menſchen ohne Unterſchied angeboren (ſ. die in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen), und könne auch in dieſem Leben von der menſchlichen Natur nie wieder getrennt werden. Die Taufe hebe zwar die Schuld und Strafe der Erbſünde, aber nicht ſie ſelbſt auf, was vielmehr erſt im Tode und bei der Auferſtehung geſchehen werde [31]). Die Erbſünde aber

---

29) Sie vergleichen die Erbſünde ſehr treffend mit dem Ausſatz des Körpers. Siehe die ſehr beſtimmte Erklärung F. Conc. ub. expos. I. p. 645. (Weiß. S. 662.) Accidens wird S. 651. (Weiß. S. 668.) erklärt: quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest.

30) S. Anmerk. 22. Ferner A. C. II. „Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato.“ F. C. I. ub. expos. p. 644. (Weiß. 660 f.): „Humana natura ita corrupta est, ut jam natura, una cum illo defectu et corruptione, ad omnes homines, qui naturali modo a parentibus concipiuntur et nascuntur, haereditario propagetur. Post lapsum enim jam humana natura non pura et bona creatur et deinde demum per originis peccatum corrumpitur; sed in primo conceptionis nostrae momento, *ipsum semen*, ex quo homo formatur, peccato jam contaminatum et corruptum est.“ Ebend. p. 647. (Weiß. S. 663.) „Massa enim illa, ex qua hodie Deus hominem format et fingit, in Adamo corrupta et perversa est; et ita hereditario modo in nos propagatur.“

31) Apol. I. p. 56. (Weiß. S. 91.) „Semper ita scripsit (Lutherus), quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia. Addidit etiam, quod Spiritus s., datus per baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine.“ F. C. I. epit. p. 575. (Weiß. S. 599.): Affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat; id quod per mortem in beata illa resurrectione plene fiet. Ibi enim ipsa natura nostra,

5) ſey nicht nur die Quelle aller wirklichen Sünden, ſondern ſie ſey ſelbſt Sünde, d. h. ſie werde uns von Gott als Sünde zugerechnet, und bringe allen denen die Verdammniß, welche nicht durch die Taufe und den heiligen Geiſt aufs Neue geboren würden [32]. — Faſſen wir dieſes alles zuſammen, ſo kann man die Erbſünde definiren: diejenige zufällige, durch die Zeugung fortgepflanzte, allen Menſchen eigenthümliche, und in dieſem Leben von unſerm Weſen nicht vollkommen zu trennende Verderbniß der menſchlichen Natur, nach welcher ſie zu einer richtigen Gotteserkenntniß und wahren Tugend unfähig, voll überwiegender Neigung

---

quam nunc circumferimus, absque peccato originis et ab eodem omnino separata et remota resurget et aeterna felicitate fruetur."

32) A. C. II. „Hic morbus seu vitium originis vere est peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternum mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Sp. s." Die 2te Hauptſtelle hierüber iſt F. C. I. ub. expos. p. 640 sq. (Weiß. S. 656.): „Non tantum actualia delicta — peccata esse agnosci debet, sed etiam haereditarius morbus imprimis pro horribili peccato et quidem pro principio et capite omnium peccatorum, e quo reliquae transgressiones tanquam e radice nascuntur — — omnino habendus est. Et hoc malum aliquando Lutherus peccatum naturae, item peccatum personae („Perſonen-Sünde") appellare solet, ut significet, etiamsi homo nil mali cogitaret, loqueretur et ageret, tamen nihilominus hominis naturam et personam esse peccatricem, hoc est, peccato originis — — coram Deo penitus esse corruptam. Et propter hanc corruptionem atque primorum nostrorum parentum lapsum natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur, ita, ut natura filii irae, mortis et damnationis mancipia simus, nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur et servemur." Ebendaſ. p. 642. (Weiß. S. 659.) (Repudiantur qui docent) „quod illud malum haereditarium non sit proprie et vere coram Deo tale peccatum, propter quod homo filius irae et damnationis habeatur, etc. Man ſieht, es ſoll nur der Gedanke behauptet werden, daß die Erbſünde von Gott wie eine wirkliche Sünde angeſehen und beſtraft werde.

zum Böſen, und deßwegen den göttlichen Strafen unterworfen iſt [33]).

§. 122.

Die kirchliche Lehre b) vom Urſprunge und von der Strafe der Erbſünde.

Die urſprünglichen Vollkommenheiten des erſten Menſchenpaares (§. 112.) gingen verloren durch den Fall, „oder Sündenfall" [34]). In den Artikeln von der Erbſünde und dem freien Willen wird ſeiner oft gedacht, ohne daß er jedoch näher beſchrieben würde; doch ſieht man wohl, daß die erſte Sünde des erſten Menſchenpaares darunter verſtanden, und dabei an das Eſſen vom verbotenen Baume gedacht worden iſt [35]), daher auch der Fall

---

33) Reinhard S. 297. „Ea corrupta naturae conditio, a parentibus accepta, qua fit, ut homo ad bona quaevis tardus, ad mala propensus sit, appetituum nimia vi abreptus, ideoque a Deo plecti possit; oder kürzer: innata vitiositas, in nimia vi appetituum posita."

34) A. C., F. C. ub. exp. I. p. 643. (Weiß. S. 660 f.): „Etsi enim in Adamo et Heva natura initio pura, bona et sancta creata est; tamen per lapsum peccatum non eo modo ipsorum naturam invasit, ut Manichaei dixerunt — — quin potius cum seductione Satanae, per lapsum, justo Dei judicio (in poenam hominum) justitia concreata seu originalis amissa esset, defectu illo, privatione, seu spoliatione et vulneratione, (quorum malorum Satan causa est) humana natura ita corrupta est, ut jam natura, una cum illo defectu et corruptione, etc. S. Anmerk. 30. Daß das Ebenbild Gottes zur Strafe für das Adamitiſche Vergehen verloren wurde, liegt auch in der Behauptung der Apolog. I. p. 58: „Defectus et concupiscentia sunt poenae (des Adamiſchen Vergehens, von dem die Rede iſt); et peccata, mors et alia corporalia mala, et tyrannis diaboli proprie poenae sunt." Melanthon betrachtete auch den Verluſt des Ebenbildes und das Entſtehen der concupiscentia als Strafe für Adams Vergehen, d. i. als Sünde, oder Sündenquelle zugleich.

35) S. Anmerk. 34. Apol. I. p. 52. (Weiß. S. 84.), wo die Frage: utrum qualitas illa (die Erbſünde) contagione pomi, an ex afflatu serpentis contracta sit? für thöricht und unnütz erklärt wird. S. auch Apol. V. p. 170. Weiß. S. 213.

ausdrücklich „die erſte Sünde" „der Ungehorſam Adams und Eva's" heißt. S. F. C. I. 640. (Weiß. S. 657.) Doch ſetzen die ſymboliſchen Bücher über die Beſchaffenheit des Falls nichts Näheres feſt. Sie laſſen die Fragen, ob das ganze 3te Kapitel der Geneſ. wahre Geſchichte ſey, wie man dieſes Kapitel zu erklären, und welche Vorſtellungen man ſich vom Falle zu machen habe, ganz unerörtert, und ſcheinen ſelbſt ein genaueres Grübeln in dieſer Sache (S. Anmerk. 35.) für unnütz zu erklären. Auch leiten ſie die Erbſünde nirgends aus der beſondern Beſchaffenheit der erſten Sünde ab, eine Ableitung, welche Melanthon (Apol. I. p. 52.) für kindiſch erklärt; ſondern ſie behaupten nur, daß die erſte Sünde, als Sünde, der Anfang zu einer Depravation des menſchlichen Geſchlechts geworden ſey, welche wir jetzt unter dem Namen der Erbſünde kennen. Ueber den Kauſalzuſammenhang zwiſchen der erſten Sünde und der daher entſtandenen Verſchlechterung des menſchlichen Geſchlechts, einen höchſt wichtigen Punkt, erklären ſie ſich aber nicht ſo, wie die ſpätern Theologen der Kirche. Sie ſagen nicht, daß das Eſſen vom verbotenen Baume die Menſchen an Leib und Seele vergiftet, die urſprünglichen Vollkommenheiten der Menſchen plötzlich und auf einmal ausgetilgt, und die Erbſünde plötzlich hervorgebracht habe; ſondern, daß die Depravation der Menſchen mit der erſten Sünde ihren Anfang genommen habe [36]). Doch in zwei Stellen, welche Anmerk. 34. angeführt ſind, ſcheinen ſie zu behaupten, daß Gott den erſten Menſchen zur Strafe für den Fall die anerſchaffene Erbgerechtigkeit entzogen habe; aber ſie ſagen wenigſtens nicht, daß die Entziehung der urſprünglichen Vollkommenheit von Gott als poſitive Strafe ſogleich auf den

37) Art. Schm. pt. 3. p. 317. (Weiß. S. 387.) „Peccatum ab uno homine Adamo ortum est et introivit in mundum, per cujus inobedientiam omnes homines facti sunt peccatores, morti et Diabolo obnoxii."

Fall verhängt worden ſey, ſondern ihre Worte können auch von einem allmäligen Verluſte des göttlichen Ebenbildes, alſo von der natürlichen Strafe des Falls, welche auch göttliche Strafe iſt, erklärt werden; und dieſe Erklärung muß man vorziehen, weil ſie ſich ſonſt ſelbſt widerſprechen würden, indem ſie das Ebenbild Gottes nicht für ein donum supernaturale, ſondern naturale hielten, das Gott alſo den erſten Menſchen nicht entziehen konnte, ohne ſelbſt Urheber der Sünde (wogegen die ſymb. Bücher ſo oft proteſtiren) zu werden. Auch unterſcheidet Melanthon in der Apologie zwiſchen poena und poena proprie sic dicta, und rechnet zur letztern nur den Tod, leibliche Uebel und die Herrſchaft des Teufels. — Wir müſſen uns alſo den Zuſammenhang zwiſchen der erſten Sünde und der ſittlichen Depravation der Menſchen als einen natürlichen denken, und es iſt uns erlaubt, diejenige Vorſtellung von dieſer Sache anzunehmen, welche uns die wahrſcheinlichſte ſcheint.

Als Strafe der Erbſünde nennt die Augsb. Confeſſ. II. die Verdammniß unter den ewigen Zorn (d. i. Strafen) Gottes; [die Apologie Art. I. p. 58.) (Weiß. S. 95.) nach der Stelle Gen. 3, 15. den Tod und andre leibliche Uebel und die Herrſchaft des Teufels; und dieſes wiederholt nicht nur Luther in den Schm. Art. 3 Thl. Art. 1., ſondern damit ſtimmen auch die Verf. der Form. Conc. überein [37]).

Dieſe Strafen treffen alle Menſchen; daß ſie aber uns treffen als Strafe für Adams Vergehen, oder daß uns Adams Vergehen zugerechnet werde, das ſagt die Augsb. Conf. II. nicht, ſondern nennt allein die durch den Fall entſtandene Erbſünde als Urſache der Verdammniß, und

---

37) S. Anmerk. 32. F. C. ub. exp. I. p. 641. (Weiß. S. 658.) „Poenae peccati orig., quas Deus filiis Adae ratione hujus peccati imposuit, hae sunt: mors, aeterna damnatio, et praeter has aliae corporales, spirituales, temporales atque aeternae aerumnae et miseriae; tyrannis et dominium Satanae, quod videlicet humana natura regno Diaboli subjecta est, etc.“

auch die Apologie I. ſcheint es unentſchieden zu laſſen [38]). Dagegen behaupten die Schmalkald. Artikel (ſ. Anmerk. 36.) und die Concordienformel, daß beides, das Vergehen Adams ſowohl als das dadurch entſtandene Verderben ſelbſt Urſache der Strafe ſey *).

---

38) Melanthon läugnet, daß die Strafen als eine societas infortunii cum Adamo anzuſehen ſeyen. „Quidam, ſagt er p. 51. (Weiß. S. 83.), disputant, peccatum originis non esse aliquod in natura hominis vitium seu corruptionem, sed tantum servitutem seu conditionem mortalitatis (im Deutſchen: „ein Gebrechen, aufgelegte Laſt oder Bürde"), quam propagati ex Adam sustineant, sine aliquo proprio vitio, propter alienam (d. i. Adams) culpam; sicut ex ancilla servi nascuntur, et hanc conditionem sine naturae vitiis, sed propter calamitatem matris sustinent." Er verwirft dieſes als opinionem impiam, und dringt auf die Strafbarkeit der dem Menſchen inhärirenden Erbſünde; ob er aber damit die imputationem peccati Adami ausſchließe, und ob nicht vor „alienam" in Gedanken tantum hinzugeſetzt werden müſſe, bleibt unentſchieden; es wird vielmehr durch das, was p. 58. geſagt wird, wahrſcheinlich, denn dort heißt es: „Defectus et concupiscentia sunt poenae (nämlich des Vergehens Adams, von welchem die Rede iſt), et peccata; mors et alia corporalia mala et tyrannis Diaboli proprie poenae sunt." In ſeinen Locis theol. ſagt Melanthon hierüber: „Peccatum originis est carentia justitiae originalis — secuta lapsum Adae, propter quam corruptionem nati sunt rei, et filii irae. — Si quis vult addere, natos etiam propter lapsum Adae reos esse, non impedio. Revera autem perpetua Ecclesiae sententia est, Prophetarum, Apostolorum et scriptorum veterum: 'peccatum originis non tantum esse imputationem, sed in ipsa hominum natura caliginem et pravitatem."

*) Auch F. C. I. p. 642. (Weiß. S. 659.) heißt es zwar: „Repudiantur Pelagianorum falsae opiniones, quod peccatum originale sit tantum reatus aut culpa, quae ex aliena transgressione absque ulla naturae nostrae corruptione sit contracta," aber daß dabei Adams Vergehen nicht ausgeſchloſſen iſt, ſieht man aus andern Stellen; F. C. art. I. p. 639. (vergl. Anmerk. 32.): „Propter nostram corruptionem et primorum parentum lapsum;" — „docemus, quod hoc haereditarium

Vergleicht man dieſe Lehrſätze der ſymbol. Bücher mit dem Syſtem der Dogmatik der Kirche ſelbſt; ſo ſtellen ſich folgende Bemerkungen dar *):

Das Syſtem betrachtet die Erbſünde als ein intenſiv und extenſiv feſtbegränztes Verderben, das bei allen Menſchen in ganz gleichem Maße durch die Zeugung entſtehe, und daher alle gleich verdammlich und der Erlöſung gleich bedürftig mache. Daraus folgt nothwendig, daß die Erbſünde auch keiner Verminderung fähig ſeyn, daß ſie alſo von dem Menſchen weder ganz noch zum Theil abgelegt werden könne. Denn da ihre Reproduction in den Geſchlechtern ganz von dem Acte der Zeugung und der Beſchaffenheit der Zeugenden abhängig gemacht wird; ſo folgt, daß der Sohn nicht mehr Erbſünde haben kann, als ihm die Zeugenden mittheilen, daß alſo, wenn ſie immer in gleichem Grade reproducirt werden ſoll, eine Verminderung derſelben bei den Zeugenden ungedenklich ſey **). Gleichwohl aber behauptet das Syſtem in der Lehre von der Wiedergeburt, a) daß die Erbſünde in den Gläubigen vermindert werde, daß ſie alſo nicht bei allen Zeugenden gleich ſey, woraus nothwendig folgt, daß die Kinder der Gebeſ-

---

malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus." S. auch Anmerk. 37. — In dieſem Zuſammenhange kann propter nicht die bloße Veranlaſſung, ſondern die wirkende Urſache der Strafe bezeichnen. — Daß Luther ſelbſt eine Zurechnung der Sünde Adams für alle Menſchen angenommen habe, erhellt aus ſeiner Ausleg. des 1 Br. an die Korinth. Kap. 15. S. 8r Thl. ſeiner Werke der Walch. Ausg. S. 12440 ff.

*) Sie ſind bereits gemacht in dem „Briefwechſel zweier Theologen über den alten und neuen Glauben;" in der Zeitſchrift: Für Chriſtenthum und Gottesgelahrtheit, von Schröter und Klein, 2 Bds. 3 Heft. S. 403 ff.

**) Wie dieſer Satz durch die Bemerkung von Haſe (Dogm. S. 173.): „die Erbſünde iſt nicht Folge der nächſten Abſtammung, ſondern der urſprünglichen von Adam" widerlegt werde, iſt mir durchaus nicht klar.

ſerten weniger von der Erbſünde angeſteckt ſeyn müſſen als andere, weil die Aeltern derſelben davon weniger haben; — ferner b) daß die Erbſünde nicht, wie Flacius wollte, eine weſentliche, ſondern nur eine accidentelle Natur des Menſchen ſey; da doch nur weſentliche Eigenſchaften des Menſchen ſich gleichförmig fortpflanzen können, accidentelle aber nicht gleichförmig auf die Erzeugten übergehen, ſondern in einer Reihe von Zeugungen ſich beträchtlich vermindern, ja wohl gar verlieren können *). Das Syſtem iſt daher in beider Hinſicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch.

Dieſer findet ſich auch in Hinſicht der Lehre von der Wiedergeburt. Wenn, wie das Syſtem will, die Erbſünde ſich bei jedem Menſchen in ganz gleichem Grade reproducirt, und alle Menſchen gleich untüchtig ſind zur Beſſerung; ſo folgt, daß die beſſernde Gnade Gottes bei allen menſchlichen Individuen einen ganz gleichen Widerſtand zu beſiegen habe, folglich ein Menſch ihr nicht mehr widerſtreben könne als der andere. Dieſes ſteht aber in klarem Widerſpruche mit der Behauptung des kirchlichen Syſtems, daß einige Menſchen der beſſernden Gnade mehr widerſtreben, andere aber weniger **), und daß der Grund, warum die beſſernde Gnade an vielen Menſchen vergeblich arbeitete, in dem hartnäckigern Widerſtand liege, den ſie der Gnade, mehr als andere, entgegenſetzten. Dieſes könnte nur der

*) Dem ſetzt Haſe (S. 173.) entgegen: „Ein hiſtoriſch hinzu gekommenes Attribut kann unveränderlich bleiben, ohne die Subſtanz zu verändern; denn die Unveränderlichkeit gehört in dieſem Falle nicht zur Subſtanz, ſondern zu dem Attribute und ſeinem Verhältniſſe zu derſelben." Ich geſtehe, daß mir der Sinn dieſer Worte nicht verſtändlich iſt, und überlaſſe daher das Urtheil dem Leſer.

**) Dem ſetzt Haſe (Dogm. S. 174.) entgegen: „Erſt nachdem durch Anhörung des göttlichen Wortes die Macht der Erbſünde ſo weit aufgehoben iſt, daß ein Hingeben an die Wirkung des h. Geiſtes Statt finden kann, findet dieſer, alſo nicht durch die Erbſünde bedingte, Unterſchied Statt." Dieſes iſt aber ungegründet. S. §. 183. beſonders Anmerk. 409. 410 und 411.

Fall ſeyn, wenn der Grad des ſittlichen Verderbens durch die Erbſünde in den Individuen verſchieden wäre. — Auch hat das Syſtem nichts gethan, um mit der Behauptung der ſtets gleichen Reproduction der Erbſünde die Erſcheinung zu vereinigen, wie doch unter den Heiden, die durch die Gnade nicht bearbeitet werden, eine ſo große moraliſche Verſchiedenheit ſtatt finden könne, und nicht alle in der Sünde ſich gleich ſind.

Eine zweite Inconſequenz zeigt ſich in der Lehre von den Strafen der Erbſünde. Nach dem Syſtem iſt die Strafe der Erbſünde auch der zeitliche Tod. Da nun das Syſtem die Verſöhnung auf alle Strafen der Erbſünde erſtreckt; ſo müßte auch der leibliche Tod wieder aufgehoben werden. Denn da er eine Folge der Schuld der Erbſünde ſeyn ſoll; ſo muß die Verſöhnung, welche die ganze Schuld getilgt haben ſoll, ſich auch darauf erſtrecken †). — Ferner, wenn das Syſtem annimmt, daß Adam für Alle ſündigen, folglich ſeine Sünde ſeinen Nachkommen imputirt werden konnte; ſo hätte es keiner Verſöhnung, ſondern nur der Verdammniß Adams bedurft, die dann mit gleichem Rechte wie ſeine Sünde ſeinen Nachkommen hätte können imputirt werden. So wie ſeine Sünde Allen zur Verdammniß gereichen konnte; ſo mußte auch ſeine Beſtrafung Allen zu Gute kommen können. Und wenn das Syſtem behauptet, die Maſſe aller Menſchen ſey in Adam im Keime verdorben worden; ſo mußte auch, wenn die Gnade Adam wieder heiligte, die ganze Nachkommenſchaft zugleich im Keime geheiligt werden können, und die Anſtalt der Erlöſung er-

†) Haſe ſetzt (S. 174.) dieſem entgegen: „Da die Erbſünde, nur ohne Zurechnung, auch in den Wiedergebornen bleibt, ſo muß auch ihre Folge, der Tod, bleiben, aber nicht als Strafe, ſondern als Uebergang zum Herrn." Aber das Syſtem ſtellt den Tod nicht als Folge, ſondern als Strafe dar, die auch den Wiedergebornen um der Schuld des adamitiſchen Vergehens, wenn auch nun ohne Zurechnung, treffe. Wenn aber die Schuld und deren Zurechnung aufgehoben wird; ſo muß auch die Strafe, oder Folge wegfallen.

ſchiene als etwas Ueberflüſſiges †). — Wenn man aber endlich behauptet, daß Gott den Menſchen ſein Ebenbild zur Strafe für die Sünde entzogen, und ſie zur Strafe der Herrſchaft des Teufels untergeben habe; ſo ſpricht man, den Adam ausgenommen, alle Menſchen von der Schuld ihrer wirklichen Sünden frei ††), weil ſie von Gott ſelbſt der Sünde geweiht ſind. Gleichwohl aber bezieht man die Verſöhnung auf die Schuld der Erbſünde bei allen Menſchen, und ſetzt alſo im Widerſpruch mit jener Behauptung voraus, daß das, was Gott dem Menſchen aufgelegt habe als Strafe, auch zugleich neue Schuld wirke.

§. 123.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre nach der Schrift: a) über das Daſeyn und Weſen der Erbſünde.

Bei Vergleichung der kirchlichen Lehre mit der Lehre der Schrift, oder vielmehr des N. T., kommt alles darauf zurück: 1) lehrt das N. T. das Daſeyn einer ſolchen Depravation des menſchlichen Geſchlechts, als die ſymbol. Bücher

---

†) Dieſem entgegnet Haſe a. a. O. „Möglich, wenn Adam, „noch ohne Vater zu ſeyn, erlöſet worden wäre, wahrſcheinlich „[nicht einmal wahrſcheinlich, geſchweige denn gewiß] würde dann „jedes folgende Geſchlecht, den Sündenfall wiederholend, der Erlöſung bedürftig ſeyn. Nachdem aber die wirkliche Zurechnung „und ſündige Erzeugung in den Geſchlechtern Statt fand; ſo muß „auch Strafe und Erlöſung den einzelnen Erzeugungen zukommen.“ Den letztern Fall habe ich nicht angenommen, und es bedurfte der Annahme deſſelben nicht, da nach Geneſ. 3. zwiſchen Fall und erſter Erzeugung Zwiſchenraum war.

††) Wenn Haſe a. a. O. dagegen bemerkt: „Dieß iſt gegen die Annahme einer mit der Zurechnung verbundenen wahren und perſönlichen Schuld;“ ſo iſt mir dieſes nicht klar. Wenn das Syſtem die wirklichen Sünden als unvermeidliche Folge einer göttlichen Strafe, durch welche der Menſch das liberum arbitrium verloren habe, betrachtet; ſo tritt doch unſtreitig bei dem Einzelnen eine von Gott geordnete, unvermeidliche Nothwendigkeit zu ſündigen ein, welche die Imputabilität ſeiner Sünden, ſo lange er dieſer Nothwendigkeit unterworfen iſt, aufhebt.

annehmen? 2) leitet es dieſelbe vom Sündenfalle ab? und 3) erklärt es dieſelbe für ſtrafbar?

Was nun 1) die erſte Frage betrifft, ſo muß man, um Verwirrung zu vermeiden, den §. 120 dargelegten Unterſchied zwiſchen der Sünde als regelmäßiger aber vorübergehender Erſcheinung in der Bildungszeit jedes menſchlichen Individuums, und Sünde als abnorme bleibende Erſcheinung über die Bildungszeit hinaus, wohl unterſcheiden. — Das N. T. erkennt an, daß der Menſch nicht als ein Sünder und der Verdammniß würdiger, ſondern als ein von der Sünde noch freier geboren werde. Die Kinder ſind ſchuldlos und ſündlos. (Matth. 19, 13 f. Mark. 10, 13 f. Luk. 18, 15. Vergl. Kohel. 7, 30.) Die Sünde aber kommt erſt, wenn ſich die Vernunft zum Bewußtſeyn des göttlichen Geſetzes entwickelt (Röm. 7, 7.), indem nun der vernünftige und der ſinnliche Antrieb mit einander in Conflict treten. (Röm. 7, 14—25. Galat. 5, 17—25.) Der Menſch ſoll aber in dieſer Bildungszeit, wie der Knabe Jeſus Luk. 2, v. 40. zunehmen an Weisheit und Verſtand, und das Kindiſche, auch das kindiſche Vorziehen des ſinnlichen Triebes ablegen. (1 Kor. 13, 11.) Es wird ſchlechthin als ſeine Beſtimmung bezeichnet, nur dem vernünftigen Antriebe zu gehorchen, und dadurch Gottes Ebenbild zu werden (Eph. 4, 24. Kol. 3, 9. 1 Petr. 1, 15. 2 Petr. 1, 4. 1 Joh. 5, 18.) die Sünde aber ganz abzulegen. Daß das Vermögen dazu in der Selbſtmacht des Menſchen über ſeine Vorſtellungen liege, alſo in der Kraft, die Vorſtellungen des vernünftigen Antriebes in ſich aufzurufen und zu ſtärken, die Vorſtellung des ſinnlichen Antriebes aber zu ſchwächen oder ganz zu entfernen, lehren nicht nur die zahlreichen Stellen, wo der Menſch aufgefordert wird, der Gebote Gottes eingedenk zu ſeyn, und ſie ſich ſtets vor Augen zu ſtellen, ſondern auch das eigene Beiſpiel Chriſti in der Verſuchungsgeſchichte (Matth. 4, 1 f. Luk. 4, 1 f.), wo dem ſündlichen Antrieb jederzeit ein in das Bewußtſeyn gerufener moraliſcher Antrieb entgegen geſetzt wird. Das N. T.

erkennt nämlich auch, daß alles Wollen und Handeln abhängig iſt von den in das Bewußtſeyn eintretenden Vorſtellungen, und daher das tugendhafte Handeln von der Klarheit, zu welcher man den ſittlichen Antrieb im Bewußtſeyn erhebt (Matth. 6, 22 f. Joh. 1, 12. Eph. 4, 17 f.). Nur den, welcher ſich nach den ſittlichen Antrieben beharrlich beſtimmt, und dadurch ſich frei macht von der Sünde, nennt das N. T. einen Freien. (Joh. 8, 32 f. Röm. 6, 16—22. 2 Kor. 3, 17. Jak. 1, 25. 2 Petr. 2, 19.)

Sowohl aus §. 120, als aus der ganzen Darſtellung der kirchlichen Lehre von der Erbſünde ergiebt ſich aber, daß hier von dieſem natürlichen Erſcheinen der Sünde in der Bildungszeit und ihrem Verſchwinden nach derſelben nicht die Rede iſt, ſondern von der abnormen Erſcheinung, daß die Sünde über dieſe Zeit hinaus fortdauert, und nun als abnormer Hang zum Böſen, als eine Schwäche, die nicht da ſeyn ſollte, erſcheint. Was nun das N. T. betrifft, ſo iſt gewiß,

a) daß das N. T. anerkennt, es werde im Allgemeinen und bei der großen Mehrzahl der Menſchen die Sünde als etwas Bleibendes und Herrſchendes gefunden, wo ſie nicht mehr vorhanden ſeyn ſolle. 1 Joh. 1, 8—10. (Matth. 15, 19.) Gal. 3, 22. und beſonders Röm. Kap. 2. 3. wo Paulus den Satz ausführt, daß die Juden ſowohl als die Heiden ſeiner Zeit alle der Gnade Gottes bedürftig ſeyen, weil ſie auf gleiche Weiſe im Stande der Sünde, und des Beifalls Gottes unwürdig ſeyen. Doch geben weder dieſe, noch die in der 18. Anmerk. angeführten Stellen einen eigentlichen Beweis von einer abſoluten und nothwendigen Allgemeinheit der Sünde bei allen Menſchen. Sie ſagen nur aus, wie man die Menſchen im Allgemeinen damals fand, und wie die Mehrzahl der Menſchen beſchaffen war [39]). Denn wollte man jene Ausſprüche in abſoluter

39) Dieſes gilt auch von den Stellen Geneſ. 6, 3. 5. 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Hiob 14, 14. Prov. 20, 9. Pſal. 14, 1—3. Joh. 3,

Allgemeinheit faſſen; ſo müßten alle Menſchen als nothwendig verderbt angeſehen werden, da doch dieſes nicht nur von den Kindern, ſondern auch von vielen Frommen negirt wird, und Paulus Röm. 2, 14 f. 25 f. nicht nur zugeſteht, daß auch der Heide den Vernunftantrieb empfinde, ſondern ihn auch für ſtrafbar erklärt, daß er dieſem Antriebe nicht folge; Petrus aber endlich Apoſt. 10, 35. ausdrücklich behauptet, daß es auch unter den Heiden Menſchen gebe, die Recht thäten und Gott fürchteten.

Das N. T. ſpricht ſich aber auch über die Urſache aus, warum die Sünde bei dem erwachſenen Menſchen, wo ſie nicht mehr gefunden werden ſoll, noch fortdauere, und findet den Grund davon

b) in einer überwiegenden Gewalt, welche der Menſch der Sinnlichkeit verſtatte (wie auch Jakobi 1, 13 f.), und in dem Mangel an Feſtigkeit des Willens, ſich für den erkannten moraliſchen Antrieb zu entſcheiden. Da nun der Körper mit den Sinnen das Mittel der ſinnlichen Antriebe iſt, ſo wird er, das Fleiſch, als die Quelle der abnormen Fortdauer der Sünde genannt. Dieſe Lehre aber findet ſich bloß [40]) bei Paulus, der ſie Röm. 7, 14 ff. mit Beſtimmt-

---

19 ff. 8, 44. 1 Kor. 6, 11. Eph. 4, 18 f. 2 Tim. 3, 2—7. Tit. 3, 3. — Die Stellen Pſ. 58, 4. Jeſ. 48, 8. handeln nur von einzelnen. Dieſes erkannte auch Knapp (Dogm. 2 Thl. S. 43.).

40) Die Stellen Matth. 26, 41. Mark. 14, 38. gehören hieher gar nicht, und Joh. 3, 6. iſt zu verſchiedener Deutung fähig, als daß man dieſe Stelle mit Sicherheit brauchen könnte, wie Reinhard Dogm. S. 300 f. Storr Dogm. S. 430. Morus praelect. II. p. 374. Stäudlin, Geſchichte der Moral S. 614. gethan haben. Vergl. Bauers Moral des N. T. S. 254. — Denn richtiger faßt man mit Döderlein (inst. th. chr. II. p. 61 sq.) die Worte als Gegenſatz gegen das Vorurtheil, daß der Jude ſchon wegen ſeiner Abſtammung ein Mitglied des Meſſiasreichs ſey, ſo daß Jeſus habe ſagen wollen, das Bürgerrecht im Meſſiasreiche ſey nicht ein beneficium nativum, ſondern delatum. Denn dieſe Erklärung beſtätigt Joh. 1, 12. 13. und der Ausdruck γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Letzteres heißt: ein Chriſt werden, und durch die Taufe, oder vielmehr die Auflegung der

heit vorträgt [41]). In dieſer Stelle iſt die erſte Perſon, in welcher der Apoſtel ſpricht, redneriſche Figur, und das Ich der Typus der Menſchen überhaupt; und eben hieraus erhellt, daß Paulus einen in der Erfahrung ſich immer vorfindenden Satz ausſpricht. Sonſt könnte er auch Kap. 5, 12. nicht nur die Sünde, ſondern auch die Strafe derſelben unmöglich auf das ganze menſchliche Geſchlecht ausdehnen. Vgl. K. 6, 20. 21. 8, 3. In dieſer Stelle liegen nun folgende Sätze: a) „der Menſch hat einen Hang zum Geſetzwidrigen, zur Sünde," V. 17. 20., wo *ἁμαρτία* nicht Sünde in concreto, d. i. einzelne ſündliche Handlungen, ſondern Hang zu Sünden, vitiositatem, bezeichnet, wie man aus V. 8. 9. 11. und beſonders aus V. 20. ſieht, wo das *κακὰ πράσσειν* (alſo die Sünden in concreto) von der *ἁμαρτία* als ſeiner Urſache abgeleitet wird. Auch folgt

---

Hände, den heil. Geiſt empfangen, der mit ſeinen Gaben im Gottesreiche herrſcht. (Joh. 20, 22. 23. 1 Kor. 12. Apoſt. 8, 15—17.) Denn *πνεῦμα* iſt in der ganzen Stelle nicht Tugend, Beſſerung, ſondern heil. Geiſt, mit allen ſeinen Gaben. *Γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκός* iſt alſo die leibliche jüdiſche Geburt, die Abſtammung von Abraham, daher auch *σάρξ* durch den Artikel als eine beſtimmte *σάρξ* bezeichnet wird; *πνεῦμα εἶναι* heißt alſo ein Mitglied des Gottesreichs und des heil. Geiſtes theilhaftig ſeyn; *σάρκα εἶναι*, ein bloßer Jude ſeyn. — Sinn: durch die jüdiſche Abſtammung wird man bloß ein Jude, durch den Empfang des heil. Geiſtes aber (vermittelſt der Taufe) ein Chriſt; durch jene erhält man das Bürgerrecht im Judenthum, durch dieſen das Bürgerrecht im Gottesreiche.

41) Ueber Röm. 7, 7. — 8, 8. P. H. Hane Schrifterklärungen. Schwerin 1788. 8. J. G. L. Leun, einige Bemerkungen über Plan und Inhalt des 7ten Kap. des Br. an die Röm. Gieß. 1795. (Corrodi) Beiträge zur Beförd. des vernünft. Denk. in der Relig. 12 St. S. 59 ff. Diefenbach über Röm. 7, 7—25. in Gablers Journ. für auserleſ. theol. Lit. 6 B. 1 St. S. 120 ff. J. E. C. Schmidt Bibliothek für Kritik und Exegeſe 2 B. 3 St. S. 257 ff. — Ammons Excurs. C. D. E. in der von ihm beſorgten 2ten Ausg. von Koppe epist. ad Rom. perpet. annot. illust. Außerdem vergl. C. M. Pfaff vindiciae dictorum V. et N. T. de peccato originali, diss. duae. Tub. 1727 sq. 4.

dieſes aus der zweiten Behauptung: b) „daß dieſe Sündhaftigkeit nichts Zufälliges und Vorübergehendes, ſondern etwas Bleibendes ſey, und ihren Sitz im Körper habe.“ Denn es heißt V. 17. 20. von ihr, ſie wohne in dem Menſchen, d. i. ſey immer in ihm vorhanden, und zwar im Körper, ἐν τῇ σαρκί V. 18., ἐν τοῖς μέλεσι V. 23. vergl. V. 24. Kap. 8, 3. K. 6, 12. 13. Paulus nennt daher Kap. 8, 6. 7. Gal. 5, 16. 17. auch die ſittliche Verdorbenheit ſelbſt σάρξ, und die, welche ihr als noch Ungebeſſerte folgen, σαρκικούς, Röm. 7, 14. 8, 5. Dabei aber c) läßt er unentſchieden, in wiefern dieſe Sündhaftigkeit (deren Streben (φρόνημα) entſchieden unmoraliſch ſey, Röm. 8, 7.) im Körper liege, und von ihm ausgehe. Daß er von der Meinung ausgegangen ſey, die Materie ſey böſe, folglich auch der Körper, iſt nicht wahrſcheinlich, weil dieſe Meinung unter den Phariſäern nicht herrſchte, und mit der Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches in zu ſichtbarem Widerſpruche ſtehet. Auch iſt es nicht nöthig, des Apoſtels Satz hieraus zu erklären, da man nach der Erfahrung bei dem aufwachſenden Menſchen überall eine Präpotenz der Sinnlichkeit über den Verſtand findet, welche bei vielen auch über die Jugendzeit hinaus herrſcht, und Paulus hier nur die Principalurſache des Conflicts mit dem moraliſchen Antrieb angibt, nämlich den Körper oder die Sinnlichkeit, ohne welche jener Conflict zu keiner Zeit ſeyn würde. Ferner d) lehrt der Apoſtel, „dieſer natürliche Hang zur Sünde habe über die Vernunft das Uebergewicht, ſo, daß der gewöhnliche, ungebeſſerte Menſch, ob er gleich das Beſſere erkenne und billige, dennoch ſündige (K. 7, 15. 16—23.), e) er bleibe auch weil die Sinnlichkeit bleibt, wenigſtens als Anlage bei den Chriſten noch immer vorhanden bis zum Tode (K. 7, 24. 6, 12. 13.) [42]), ſolle aber bei den Chriſten getödtet, d. i.

---

42) Die Worte ἐν θνητῷ ὑμῶν σώματι ſind nicht mit βασιλευέτω zu verbinden, ſondern bilden ein Adjectivum oder Prädicat

aller Kraft und alles Einfluſſes beraubt, alſo bei dem vollkommen gewordenen Menſchen ſchlechthin nicht mehr gefunden werden (K. 7, 24. 8, 3 ff. Gal. 5, 24.)[43]). — Ganz daſſelbe ſagt Paulus auch Gal. 5, 16. 17., wo er das, was er im Briefe an die Röm. ἁμαρτίαν ἐν σαρκὶ genannt hatte, nun ἐπιθυμίαν σαρκός (pravam libidinem e corpore natam) nennt, welche nicht nur Laſter aller Art (V. 19—21.) erzeuge, ſondern auch ſtets mit dem πνεύματι (V. 17.) ſtreite, und oft (denn ſtreng allgemein kann es Paulus von Chriſten nicht behaupten) die Oberhand behalte.

Daß dieſe Anlage zur Sünde angeboren ſey, und ſich durch die Zeugung fortpflanze, ſagt Paulus zwar nicht ausdrücklich; aber es liegt in der Natur der Behauptung, daß ſie in der Sinnlichkeit des Körpers begründet ſey. Auch im A. T. wird Pſ. 51, 7. geſagt, daß der Menſch von der Geburt an die Anlage, welche ihn dann zu ſittlichen Fehlern neige, beſitze[44]). Es iſt jedoch aus allem, was Paulus ſagt, klar, daß er die Seele ſelbſt nicht als verdorben darſtellt, welcher er vielmehr die Kenntniß und das unveränderliche Wollen des Guten zuſchreibt, ſondern, daß er nur von einem Uebergewicht der ſinnlichen durch den Körper bedingten Antriebe ſpricht. (S. auch Knapp Dogm. 2 B. S. 39. 41.)

---

von ἁμαρτία, und βασιλευ. gehört zu ὑπακούειν. „Laßt die in euerm ſterblichen Leibe wohnende Neigung zum Böſen nicht ſo mächtig werden, daß ihr derſelben gehorcht.“ Der Apoſtel ſetzt alſo voraus, daß dieſe ἁμαρτία auch bei Chriſten und Gebeſſerten noch vorhanden ſey, und immer im Zaume gehalten werden müſſe.

43) Man meint zwar auch hier (ſ. Haſe Dogm. S. 156 f.) Paulus erzähle eine Thatſache, die zu geſchehen pflege, aber nicht abſolut nothwendig erfolge. Doch läßt ſich nicht läugnen, daß in der Hinweiſung auf eine Sündenquelle, die Sinnlichkeit, welche in jedem Menſchen vorhanden iſt, auch eine allgemeine Anreizung zur Untreue gegen das Sittengeſetz angedeutet werde.

44) Dieſen Sinn vindicirt Roſenmüller in den Scholien zu den Pſalmen dieſer Stelle mit überwiegenden Gründen, und erinnert, daß das praefixum ב vor עָוֹן nicht auf die Mutter, ſon-

§. 124.

b) Was den Urſprung und die Strafen der Erbſünde betrifft.

Der Sündenfall (Geneſ. 3.), von welchem die ſymb. Bücher das Entſtehen der Erbſünde ableiten, wird im N. T. beiſpielsweiſe erwähnt, 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14., ohne daß jedoch über die Geſchichte und deren Wahrheit etwas beſtimmt wird [45]). Denn da die Beiſpiele und Erläuterungen nach §. 41. nicht mit zu der geoffenbarten Lehre gerechnet werden können; ſo folgt aus dieſen Stellen die hiſtoriſche Wahrheit von Geneſ. 3. eben ſo wenig, als die Wahrheit der Traditionen, welche 2 Tim. 3, 8. Jud. V. 9. angeführt werden. Außerdem wird auch des Sündenfalls noch unter dem Namen *παράπτωμα*, *παράβασις*, *παρακοή* Röm. 5, V. 12—19. gedacht, wo man an nichts Anders denken kann, als an die erſte Sünde Adams, daß er nämlich gegen Gottes Verbot von der Frucht des Baumes aß. Denn nicht nur ſteht überall die einfache Zahl, und der Artikel, um anzuzeigen, daß von *einer*, und einer beſtimmten Handlung die Rede ſey, ſondern V. 14. wird ſie auch ausdrücklich *ἡ παράβασις Ἀδάμ* genannt, und V. 19 der *ὑπακοῇ* Jeſu, nämlich daß er nach Gottes Willen am Kreuze ſtarb (Phil. 2, 8.), entgegengeſetzt. Paulus führt hier den Satz, daß Adam geſündigt habe, als einen dogmatiſchen Satz an; doch erklärt er ſich über die nähere Beſchaffenheit des Sündenfalls, über das Sprechen der

---

dern auf sobolem partu editam, quae cum peccato, sive peccato jam infecta, in lucem editur, zu beziehen ſey, und das Adjectivum bilde. Eben ſo das ב vor חֵטְא. David will nicht ſeine Mutter anklagen, daß *ſie* geſündigt habe, als ſie ihn empfing, denn das Kinderzeugen und Gebären betrachteten die Hebräer, wie alle Orientalen, als einen Segen Gottes; ſondern er will ſeinen Fehltritt mit der allen Menſchen angebornen ſittlichen Gebrechlichkeit entſchuldigen. Es iſt daher eine aus einem allgemeinen Satze hergeleitete ratio misericordiae.

45) Was das N. T. über den Einfluß des Satans auf den Sündenfall lehre, darüber ſ. 1 Thl. §. 108.

Schlange, Paradies u. ſ. w. nicht. Wir haben alſo aus dieſer Stelle nichts als dogmatiſche Lehre feſtzuhalten als dieſes: daß der erſte Menſch, Adam, gleich durch Ungehorſam gegen göttliche Befehle geſündigt habe, und unter *παράπτωμα* nichts weiter zu verſtehen, als die erſte Sünde. So auch die ſymb. Bücher.

Von dieſer erſten Verſündigung Adams leitet nun Paulus Röm. 5, 12 ff. (denn dieſes iſt die einzige Stelle des N. T., wo hievon die Rede iſt) 46) den Anfang der Sünde und des Todes ab. Denn dieſes liegt offenbar in dieſer Stelle, welche man nicht ſo verſchieden erklärt haben würde, wenn man weniger von vorgefaßten Meinungen ausgegangen wäre. Zu ihrem Verſtändniſſe iſt zu bemerken 1) *ἡ ἁμαρτία* V. 12. bezeichnet nicht wirkliche Sünden im Allgemeinen (peccata actualia), ſondern vitiositatem, die Gewohnheit zu ſündigen, von welcher Paulus weiterhin (K. 6. und 7.) ſpricht, daher auch der Artikel vorſteht; 2) *κόσμος* V. 12. ſind alle Menſchen, *πάντες ἄνθρωποι*, wie es ſogleich heißt, vergl. V. 18, und *εἰσέρχεσθαι* iſt gewöhnlich werden, herrſchen, ſ. Sap. 14, 14. 3) der *εἷς ἄνθρωπος* V. 12., iſt nach 14 ff. und 1 Kor. 15, 21. 22. Adam. 4) *καὶ οὕτως*, V. 12., bezieht ſich auf die Identität der Veranlaſſung des Todes durch die *ἁμαρτία*: ſo wie Adam durch die *ἁμαρτία* dem Tode verfiel, ſo alle Menſchen, weil ſie alle ſündigen. 5) Der 13 und 14 Vers

---

46) Ueber dieſe Stelle ſind außer den Interpreten vorzüglich zu vergleichen Joh. Gottl. Töllner, in ſeinen theol. Unterſuch. 1 B. 2 St. — Beiträge zur Beförd. des vern. Denk. 12 Thl. S. 45 ff. Joſt in Schmidts Bibl. für Krit. und Exegeſ. des N. T. 2 B. 2 St. S. 257 ff. Flatt, Bemerkungen über die Hypotheſe, daß Paulus Röm. 5, 12 ff. ſich zu jüdiſchen Meinungen accommodirt habe. In ſeinem Magazin 13 St. S. 68 ff.) (Schott.) progr. vera Ap. Pauli sententia de communi moriendi necessitate ex Adami peccato oriunda e loco Epist. ad Rom. V, 12—14. recte eruenda. Viteb. 1811. 4. Auch in ſein. opusc. I. Ammon in der bibl. Theol. 1 B. S. 328 ff. und im 3ten Excurs zum Koppeſchen N. T. Keil. Opusc. acad. p. 16 sq.

führen den Gedanken aus: daß jene Gewohnheit der Sünde (ἡ ἁμαρτία V. 12) ſtets ſündliche Handlungen (ἁμαρτίαν V. 13. ohne Artikel) hervorgebracht habe, welche, ob man ſie gleich vor Promulgation des göttlichen Geſetzes nicht als ſündlich erkannt habe, doch den Tod zur Folge gehabt hätten *). 6) Der θάνατος endlich iſt nicht ſittliches Elend, oder der geiſtliche Tod, ſondern, wie weiter unten gezeigt werden wird, der Tod-ähnliche Zuſtand der Seelen im Hades, zu denen ſie der leibliche Tod führt. Die Stelle**) iſt daher ſo zu faſſen: „So wie durch Adams

*) Ἐλλογεῖται nämlich iſt nicht imputatur a Deo, ſondern refertur ab hominibus ad peccata, d. i. habetur, agnoscitur peccatum. Dieſes erläutert ſich aus der Behauptung des Apoſtels K. 7, 7—9. 11., daß nämlich die inwohnende ἁμαρτία durch das Geſetz erſt recht wirkſam, und als ſündlich anerkannt werde.

**) Eine Erwähnung verdient die von dem Recenſenten in der Leipz. Lit. Zeit. Jahrg. 1820. No. 203. gegebene Anſicht der Stelle Röm. 7. Er ſagt: „durch das Eſſen von der verbotenen Frucht „wurde die ἁμαρτία als φάρμακον ὀλέθρου Weish. 1, 14. dem „Körper mitgetheilt. Deßhalb ſetzt auch Paulus den Sitz der „ἁμαρτία blos in den Körper. Sie iſt theils der Grund der „ἐπιθυμία theils die ἐπιθυμία ſelbſt, Kap. 7, 7. 8. Sie wirkt „von dem Körper aus auf den Geiſt, und widerſteht demſelben ſo „lange, bis er ſeine Herrſchaft verliert. Paulus behauptet nicht, „daß die Materie an ſich böſe ſey, ſondern nimmt nur an, daß „durch den Genuß der verbotenen Frucht, durch die erſte Sünde, „der Körper des Menſchen depravirt, und der Sitz der ἁμαρτία „geworden ſey. Die ἁμαρτία abſorbirt aber die Lebenskraft (?) „des Menſchen, und wirkt auf dieſe Weiſe Tod und Vernichtung.“ Im Buche der Weisheit aber, auf welches ſich die Anſicht des Rec. vorzüglich ſtützt, iſt von einer Vergiftung des Körpers nicht die Rede, und ſie liegt auch nicht in φάρμακον. Der Vf. des Buchs der Weisheit denkt vielmehr bei θάνατος Kap. 1, 12—16. 2, 23f. nicht an den Tod des Körpers, ſondern an den Zuſtand des Todes im Hades, dem er die Unſterblichkeit, das Seyn bei Gott entgegenſetzt. Jener ſey das Loos der Sünder, dieſe die Belohnung der Tugendhaften. Dieſes zeigt beſonders die Rede, die er Kap. 2, v. 1—5. den Laſterhaften in den Mund legt, welche ein Kommen zu Gott läugneten, und ein Gebundenbleiben im Hades glaubten (2, 1.), und denen er dann Kap. 3, 1 ff. ſeinen Ausſpruch

Ungehorſam (ſ. V. 15. 17. 9.) der Hang zur Sünde unter den Menſchen allgemein herrſchend wurde, und als Folge deſſelben der Tod; ſo iſt nun auch der Tod ganz allgemein geworden, weil Alle Sünder ſind. Denn auch vor Erſcheinung des moſaiſchen Geſetzes übte die Sünde ihre Herrſchaft über die Menſchen, ob ſie die Menſchen gleich nicht für Sünde anerkannten, weil ſie das Geſetz noch nicht hatten. Demungeachtet herrſchte der Tod (wegen der inwohnenden ἁμαρτία, und der böſen Handlungen, die ſie erzeugte K. 7, 17 ff.) von Adam bis Moſes (mit gleicher Allgemeinheit wie jetzt), obgleich die Menſchen nicht ſo wie Adam (der nämlich wußte, daß er ſündigte) durch Uebertretung eines poſitiv gegebenen göttlichen Geſetzes ſündigten." Paulus will alſo den Gedanken vortragen, daß jene durch

---

über das Schickſal der Tugendhaften nach dem Tode entgegenſetzt, nach welchem ſie ἐν χειρὶ θεοῦ, bei Gott ſind (vergl. K. 2, 23. K. 1, 15.) und ewig leben, K. 5, 15. Hätte er die Anſicht gehabt, die ihm Rec. beilegt, ſo müßte der θάνατος etwas ſeyn, was für alle Menſchen (durch die geſchehene Vergiftung) nothwendig wäre, und den Frommen ſo gut träfe als den Böſen. Aber Weish. 1, 16. 2, 24. wird ausdrücklich geſagt: daß die Laſterhaften den θάνατος über ſich rufen (wobei nicht etwa an einen frühen Tod durch Schwächung der Lebenskraft gedacht wird, wie man aus Kap. 3, 17. ſieht), und K. 1, 13. 14. 15. Kap. 3, 1. 5, 15. wird behauptet, daß die Frommen dem θανάτῳ nicht unterworfen ſind. Auch widerſpricht das ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον (bei der Geburt) der Anſicht, daß der Körper durch den Sündenfall vergiftet worden ſey, geradezu. Auch in den Schriften des Apoſt. Paulus iſt σάρξ zwar die in dem Körper begründete thieriſche Begierde, welche nach Gottes Geſetz nicht fragt, ſondern ihm entgegenwirkt, aber es findet ſich durchaus keine Aeußerung, die uns vermuthen ließe, daß der Apoſtel den Körper der Menſchen durch den Sündenfall für vergiftet zu Sünde und Tod gehalten habe. Und wäre θάνατος bei ihm der aus dieſer Vergiftung hervorgegangene irdiſche Tod, ſo müßte bei dem ſcharfen Gegenſatze zwiſchen beiden die ζωή auch eine Unſterblichkeit des Leibes ſeyn, was ſie doch nicht iſt, wie ſchon das Prädikat αἰώνιος zeigt. Und welchen Sinn ſollte dann 1 Kor. 15, 26. haben, wenn der θάνατος, von dem uns Jeſus befreite, dieſe Nothwendigkeit des irdiſchen Todes wäre?

Adam entſtandene Sündhaftigkeit und die daher entſpringenden Sünden aller Menſchen, auch wenn der Menſch über ihre Strafbarkeit durch kein göttliches Geſetz belehrt werde, den Tod wirke, und er ſucht dadurch erklärlich zu machen, warum der Tod alle Menſchen treffe, da doch nicht alle durch das göttliche Geſetz zum Anerkenntniß der Sündhaftigkeit ihres Weſens gebracht würden. Die ganze Stelle muß nach dem Zwecke des Römerbriefs aufgefaßt werden, der den Chriſten aus dem Judenthum beweiſen will, daß das Heil in Chriſto, die ζωὴ αἰώνιος, auch den Heiden beſtimmt ſey. Dieſes beweiſet er im 5. Kapitel auch daraus, weil ja nicht nur die Juden, ſondern auch die Heiden (ob ſie gleich das göttliche Geſetz durch Moſen nicht gehabt hätten, und daher nicht ſtrafbar wegen ihrer Sünden erſcheinen könnten) doch dem Tode gleichfalls unterworfen geweſen ſeyen. „Da nun ihr Juden, — will er ſagen, — die Sünde und den Tod darum für etwas Allgemeines erklärt, weil auch die Heiden nach dem Vorgange Adams geſündigt haben; ſo müßt ihr auch zugeben, daß die Erlöſung von Sünde und Tod durch den zweiten Adam, den Meſſias, ſich nicht bloß auf euch erſtrecken kann, ſondern auch auf die Heiden gehen muß. So allgemein Sünde und Strafe ſind, ſo allgemein muß auch die, die Sünde und Strafe aufhebende, Erlöſung ſeyn.“ S. auch 1 Kor. 15, 21. Doch iſt dabei zu bemerken, daß Paulus nirgends die ἁμαρτία in abstracto für ſtrafbar erklärt, ſondern immer nur in concreto, nämlich in wiefern ſie ſich durch ſündliche Thaten erweiſet. Und dieſes iſt auch bei andern Stellen Eph. 2, 3. zu bedenken, wo Paulus, nachdem er geſagt hat, daß die Chriſten, ehe ſie Chriſten und durch den heiligen Geiſt gebeſſert worden (alſo in ihrem vorigen und natürlichen Zuſtande), eben ſo laſterhaft geweſen wären als alle andre (nicht vom Geiſt gebeſſerte) Menſchen, hinzuſetzt: καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί. Das φύσει kann nun nach dem allgemeinen Sprachgebrauche nichts andres heißen, als nach unſrer Beſchaffenheit, die wir durch unſre Geburt

ohne den Einfluß der Offenbarung und des Geiſtes Gottes hätten [47]), ob man gleich dieſes hat läugnen wollen [48]); aber dennoch wird auch hier die Strafe nur auf die concreten Sünden, welche die Chriſten früher begangen hätten, bezogen, und das *φύσις* bezeichnet nicht ſowohl die innere Natur des Menſchen, als den Menſchen, wie er iſt ohne die Erleuchtung des Geiſtes Gottes, wie er durch die Geburt eintrat in den gemeinen ſündlichen Zuſtand des Heidenthums und Judenthums. Die Strafe aber (*ὀργή*) dieſer Sünden iſt auch hier, wie im Briefe an die Römer, der Tod im Hades, der dem Kommen zu Gott entgegengeſetzt iſt.

Ueber den Zuſammenhang [49]) der erſten Sünde Adams und der folgenden Sünden und des daher entſprin-

---

47) Lösner in den observatt. e Phil. führt hier viele Stellen aus Philo und den Profanſcribenten an, wo *φύσις* indolem, naturam bezeichnet. So ſteht *φύσις* auch Sap. 7, 20. und ebendaſ. K. 13, 1. heißen die Götzenverehrer *μάταιοι φύσει*, und es wird ihnen K. 12, 10. eine *κακία ἔμφυτος* zugeſchrieben. Auch braucht es Paulus ſelbſt Gal. 4, 8. auf dieſe Weiſe.

48) Morus praelect. dogm. I. p. 477. verſteht darunter statum hominis nondum moraliter correcti; aber dann würde Paulus nichts weiter ſagen, als: „wir waren als Sünder ſtrafbar,“ wobei aber der Zuſatz *φύσει* ganz überflüſſig wäre. Ammon (bibl. Theol. I. S. 337.) unterſcheidet *φύσιν ἐπιθυμητικήν* von der *λογικῇ* (Röm. 2, 14.) und verſteht darunter „die Macht der ſinnlichen Begierden.“ Doch würde Paulus dann wohl nicht das allgemeine *φύσις*, ſondern das beſtimmtere und ihm ſo geläufige *σάρξ* oder *ἐπιθυμία* geſetzt haben. Döderlein (inst. theol. chr. II. p. 63.) erklärt es: „die (durch Uebung) natürlich gewordene Denkart.“ Aber dieſe Erklärung iſt ſo gezwungen, daß Döderlein ſelbſt ſie S. 64. zurückzunehmen geneigt iſt. Noch weniger aber kann *φύσει* ſo viel heißen als *ποτέ*, „in eurem vormaligen Zuſtande.“ Denn dieſe Erklärung läßt ſich durch den Sprachgebrauch nicht rechtfertigen, und Paulus drückt dieſen Begriff ganz anders aus. S. V. 11. 12.

49) Richtig erinnert Morus (praelect. I. p. 482.): Nexus hic (Röm. 5, 12.) duplex cogitari potest, unus similitudinis, s. comparationis, alter antecedentis et consequentis s. consecutionis. — — Prior ille similitudinis nexus in eo est: „uti Adamus talis esse coepit, peccavit et mortuus est; ita et

genden Todes erklärt ſich der Apoſtel nicht beſtimmt und näher. Daß er keinen nothwendigen Cauſſalzuſammenhang zwiſchen beiden gedacht habe, d. h. einen ſolchen, daß, weil Adam geſündigt habe, nun auch alle andere Menſchen nothwendig ſündigen müßten, (welche Nothwendigkeit die Kirchenlehre durch die Behauptung begründen will, daß durch Adams Fall die ganze Natur des Menſchen verderbt worden ſey) — iſt ſchon aus dem Gegenſatze klar, indem auch der Zuſammenhang zwiſchen der Erlöſung und den Sündern kein nothwendiger iſt, und nicht alle ſchlechthin erlöſet werden, wenn ſie ſich nicht an den Erlöſer anſchließen; woraus denn folgt, daß nicht Alle ſchlechthin Sünder werden müſſen um Adams willen, wenn ſie ſich nicht an die Sünde anſchließen. Es erhellt aber noch mehr durch die Wahl des Ausdrucks, deſſen ſich Paulus Röm. 5, 1 ff. bedient, wenn er von dem ſpricht, was vom erſten oder zweiten Adam auf Andere übergeht. Er braucht die praepos. διά nicht mit dem Accuſativ, wo ſie häufig die wirkende Urſache bezeichnet, ſondern durchgängig mit dem Genitiv, wo ſie jene Urſache nie anzeigt, ſondern nur die Vermittelung, die Veranlaſſung der Entſtehung, ohne den Begriff der Nothwendigkeit des Uebergangs von Einem zum Andern. Nach des Apoſtels Meinung iſt alſo Adams Fall zwar der Anfang der Sünde, auf den ein allgemeiner Fortgang im Sündigen erfolgt iſt; aber nicht gerade und allein darum, weil Adam anfing, ſondern weil zu ſeinem Anfang auch andere mitwirkende Urſachen, als die σάρξ, die Unwiſſenheit u. ſ. w., hinzukamen, und weil jeder Einzelne den frühern Beiſpielen folgt, was er doch nicht ſollte und auch vermeiden könnte. Paulus weiß alſo nichts davon, daß die Erbſünde von Gott den erſten Men-

---

caeteri tales ſunt, peccant, et moriuntur.“ Nexus conſecutionis; „quia ille talis fuit, ideo caeteri quoque ſunt tales; quia ille peccavit, ideo et poſteri ejus peccant; quia ille mortuus eſt ob peccatum, ideo et poſteri ejus moriuntur ob peccatum.“

ſchen als Strafe aufgelegt worden ſey, oder daß durch den Fall alle gute Eigenſchaften des erſten Menſchen plötzlich ausgetilgt, und das Ebenbild Gottes verloren worden ſey; ſondern er verſichert nur einfach, daß die allgemeine Gewohnheit zu Sündigen, welche ſeit Adam gefunden werde aus Veranlaſſung der erſten Sünde und durch deren Vermittelung entſtanden ſey, ohne damit andere Urſachen auszuſchließen.

Eben dieſes gilt von dem Zuſammenhang zwiſchen der Sünde und dem Tod. Wenn er ſagt, der Tod folge als Strafe auf die Sünde (Röm. 5, 16. 18.), und ſey (Kor. 5, 15. 17.) durch Adams erſtes Vergehen auf alle Menſchen gekommen; ſo will er damit nicht ſagen, daß der Tod alle Menſchen als Strafe für Adams Vergehen treffe, ſondern nur ſo viel, daß Adams Fall die Veranlaſſung, die erſte Urſache des Todes der Menſchen war, weil ſie nämlich wie Adam alle Sünder wurden. Auch hier ſteht διά mit dem Genitiv und drückt keine wirkende Urſache, ſondern das Mittel und die Veranlaſſung aus. Der Zuſammenhang zwiſchen Adams Vergehen und dem θάνατος iſt alſo kein nothwendiger, d. h. es folgt nicht, daß, weil Adam ſündigte, nun alle ſeine Nachkommen nothwendig und unbedingt dem θάνατος unterworfen ſeyen. Auch nahm man die, von denen man glaubte, ſie hätten nicht geſündigt, Henoch, Elias, Moſes, ſo wie alle Chriſten, welche der Sünde entſagen und fromm leben, von der Nothwendigkeit, in den Hades (θάνατος) zu ſteigen, aus. Vielmehr iſt es die bei den Menſchen ſich findende Gewohnheit zu ſündigen (ἡ ἁμαρτία), welche den Tod bringt, Röm. 5, 12. 21., wo ἡ ἁμαρτία mit dem Artikel nicht Adams Vergehen, ſondern die ſündliche Gewohnheit iſt. Weil nun die ἁμαρτία allgemein wurde, ſo entzog Gott auch allen Menſchen um ihrer Sündhaftigkeit willen den Anſpruch auf das Leben, nicht aber zur Strafe für das einzelne erſte Vergehen der erſten Menſchen, oder den Sündenfall. Doch hat man eine imputationem peccati Adami in den Worten

finden wollen Röm. 5, 12. ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, indem man ἐφ' ᾧ überſetzte in quo, oder per quem und es auf das vorhergehende ἑνός, alſo auf Adam bezog. Aber außer daß das bisher Geſagte dieſe Erklärung widerlegt, ſo ſind auch überwiegende Gründe vorhanden, ἐφ' ᾧ nicht auf Ἀδάμ zu beziehen. Denn a) iſt ἑνός zu entfernt, als daß man ᾧ darauf beziehen könnte; b) findet ſich kein Beiſpiel der Formel ἁμαρτάνειν ἐπί τινι, peccare cum aliquo oder per aliquem; c) vielmehr kann ἐφ' ᾧ nach dem Spachgebrauche heißen α) propterea quod, wie das Hebr. בַּאֲשֶׁר Geneſ. 39, 9. [60]), vergl. 3 Macc. 3, 28., wo

---

60) S. Schotts progr. p. 12. Auch die ſyriſche Ueberſetzung hat propterea quod, die vulgata aber in quo omnes pecc., und dieſe Ueberſetzung mag wohl hauptſächlich Auguſtin und andere bewogen haben, die Imputation des Sündenfalls auf alle Menſchen zu behaupten. S. Ammon bibl. Theol. I. 329. Da die ſpätern Juden die Meinung gehabt haben ſollen, in Adam hätten alle ſeine Nachkommen mit geſündigt, und wären daher auch mit geſtraft worden, ſo glaubten Koppe (im Excurs zu ſeiner Ausg. des Br. an die Röm.) und Andre, daß Paulus dieſe Meinung hier auch vorgetragen habe, und überſetzten daher ἐφ' ᾧ πάντες ἡμ. propterea quod omnes peccasse (scil. in Adamo) judicandi oder judicati sunt. Aber ἥμαρτον auf dieſe Art zu erklären, iſt kein philologiſcher Grund vorhanden. Vielmehr muß ἥμαρτον überſetzt werden peccare solent, weil die ἁμαρτία, δι' ἣν θάνατος (V. 12.), nicht Adams Fall, ſondern die durch den Fall entſtandene Sündhaftigkeit iſt. Der Grund aber, daß die Vergleichung Adams mit Jeſu fordere, daß die Sünde Adams allen Menſchen eben ſo zugerechnet werden müſſe, wie das Verdienſt Jeſu, beweiſet gar nichts. Denn erſtlich werden nicht Adams Schuld und Jeſu Verdienſt mit einander verglichen, ſondern das durch den Einen verbreitete allgemeine Verderben, und die durch den Andern geſchenkte allgemeine Glückſeligkeit; ſodann aber folgt nicht, daß, wenn auch die δικαιοσύνη meritum Christi ſeyn ſollte, die ἁμαρτία nothwendig culpam peccati adamitici bezeichnen müſſe; denn die Vergleichung iſt ja ſchon treffend genug, wenn die Erbſünde die causa meritoria des Todes der Menſchen, und Adam nur die causa occasionalis deſſelben iſt. — Man vergleiche hierüber beſonders Flatt: Bemerkungen über die Hypo-

dann dieſe Worte den vorhergegangenen kürzern Ausdruck: *δι᾽ ἁμαρτίαν ὁ θάνατος*, dahin erläutern, daß der Tod allgemein geworden ſey, weil die Sündhaftigkeit und mit ihr die Sünde allgemein geworden ſey. Beſſer aber würde man *ἐφ᾽ ᾧ* erklären *unter der Bedingung*, daß ſie alle ſündigen, wie ſie wirklich thun. Oder man kann auch *β*) bei *ἐφ᾽ ᾧ* ſuppliren *χρόνῳ*, ex quo tempore, wie Philipp. 3, 12. Wollte man aber *ᾧ* lieber auf Adam beziehen, ſo iſt *ἐπί* nicht in, oder cum, in dem Sinne: „mit ihm zugleich, in und durch ihn" zu erklären, da dieſe Erklärung ſich nicht durch den Sprachgebrauch rechtfertigen läßt, ſondern es wäre entweder: post quem (von der Zeit), oder secundum quem, wie *ἁμαρτάνειν ἐπὶ ὁμοιώματί τινος* Röm. 5, 14. ſteht.

Hieraus erhellt, in wie weit die kirchliche Lehre von der Erbſünde im N. T. gegründet iſt. Vergl. 1 Thl. §. 115. Es findet ſich nämlich eine *dreifache Differenz*. 1) Paulus ſtellt die Vernunft des Menſchen nicht als verdorben vor, behauptet nicht, wie die ſymb. Bücher, daß der Menſch ohne Kenntniß Gottes, ohne Glauben an Gott, und ohne Kenntniß ſeiner Pflichten geboren werde, und daß die Vernunft zu einer ſolchen Kenntniß ganz untüchtig ſey. Vielmehr ſagt er Röm. 1, 19—21., daß der Menſch von Natur Gott, und Kap. 2, 14 f., daß er auch die Pflicht zu erkennen vermöge; und Kap. 7, 15 ff. geſteht er dem Menſchen das Vermögen zu, das moraliſche Gute zu erkennen und zu billigen, und behauptet nur ſo viel, daß der Menſch zu ſchwach ſey, dieſer Vernunfterkenntniß zu folgen, und die inwohnenden Begierden zu beherrſchen *). Eben ſo wenig ſtellt er die Sinnlichkeit ſelbſt als durch Adam verdorben dar, ſondern faſſet nur den Erfahrungs-

---

theſe, daß Paulus Röm. 5, 12 f. ſich zu jüdiſchen Meinungen accommodirt habe. In ſ. Magaz. 13 St. S. 68 ff.

*) *Löffler*, über die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menſchen zum moraliſchen Guten; Abh. in ſ. Journ. für Pred. 6 B. 1 St. S. 1—29.

ſatz auf, daß bei allen Menſchen ſeit Adam (mit wenigen Ausnahmen) der ſinnliche Antrieb mächtiger ſey als der ſittliche, und daher die Gewohnheit zu ſündigen eine allgemeine ſey, die bei Juden und Heiden gefunden werde. Er kann ſie daher auch nicht, wie die ſymbol. Bücher, als einen feſtſtehenden Typus der menſchlichen Natur, der plötzlich entſtanden ſey, angeſehen haben, ſondern als ein Verderben, daß ſich allmälig verbreite, dem Grade nach verſchieden ſey bei verſchiedenen Menſchen, und durch eine von der Sünde aufgeregte Sinnlichkeit, durch ſündliche Gewohnheiten, verdorbene Sitten, aufgekommene Irrthümer u. ſ. w. erhalten und fortgepflanzt werde. Es bedarf auch der Behauptung einer gänzlichen Depravation der menſchlichen Vernunft im kirchlichen Lehrbegriffe nicht, da der angeborne überwiegende Hang zum Böſen die Hauptſache in der kirchlichen Lehre iſt, und die relative Nothwendigkeit der Verſöhnung hinlänglich motivirt.

Eine andre Differenz betrifft 2) die Strafen der Erbſünde. Nach den ſymb. Büchern ſind dieſe Strafen: der Tod, die ewige Verdammniß, andre leibliche Uebel, und die Tyrannei des Teufels. Paulus aber nennt nur den Tod (θάνατον), und der Brief an die Hebräer (K. 2. 14.) die Herrſchaft des Teufels über die Seelen im Hades. Von andern Strafen weiß Paulus nichts, und ob er gleich Eph. 2, 1—3. ſagt, daß die Ungebeſſerten, die der Sünde dienen, dem Teufel gehorchen; ſo ſagt er doch nirgends, daß der Menſch während ſeines Lebens der Herrſchaft des Teufels unterworfen ſey zur Strafe für Adams Vergehen oder für die Erbſünde *). Er konnte vielmehr dieſes nur als eine natürlich daraus hervorgegangene Folge anſehen, die uns als Unglück, aber nicht als Strafe treffe, weil ſie

*) Auch Weish. 1, 15. ſagt nicht, daß alle Menſchen zur Strafe für Adams Vergehen der Herrſchaft des Teufels unterworfen worden wären, ſondern daß der Laſterhafte ſich ſelbſt freiwillig in die Gewalt des Teufels begebe, und ſich des Schickſals deſſelben theilhaft mache.

Gott nicht will, nicht angeordnet hat, ſondern Jeſum ſandte, ſie wieder aufzuheben. Die ſymb. Bücher konnten daher die Herrſchaft des Teufels wohl unter die Folgen, aber nicht unter die Strafen der Erbſünde rechnen. — Die dritte Differenz betrifft 3) die Zurechnung der Schuld und des Vergehens Adams für ſeine Nachkommen, welche Paulus nicht lehrt, und von welcher es auch nach Flatt (Magaz. 13 St. S. 68 ff.) unerweislich iſt, daß ſie von jüdiſchen Rabbinen gelehrt worden ſey. Doch ſtimmt der Apoſtel darin mit den ſymb. Büchern überein, daß er die Veranlaſſung der Entſtehung der ſündlichen Gewohnheit in dem Sündenfalle findet, und als wahres geſchichtliches Factum annimmt, daß gleich das erſte Menſchenpaar durch Ungehorſam gegen göttliche Geſetze den Anfang zu ſündigen gemacht habe, und daß dadurch, und weil die Menſchen im Sündigen fortgefahren hätten (ἐφ᾿ ᾧ πάντες ἥμαρτον), eine moraliſche Depravation des menſchlichen Geſchlechts entſtanden ſey.

§. 125.

Kritik der moſaiſchen Stelle und der darauf gegründeten gewöhnlichen Theorie.

Ueber die Erzählung vom Sündenfalle Geneſ. 3. erklärt ſich daher das N. T. nicht, und noch weniger nimmt es auf die Art und Beſchaffenheit der erſten Sünde Rückſicht, oder erklärt aus dieſer Beſchaffenheit den Urſprung der Erbſünde. Es betrachtet vielmehr den Fall bloß unter dem Geſichtspunkte einer παρακοή, eines Vergehens, es ſieht bloß darauf, daß ein göttliches Geſetz übertreten wurde (auf das formale), nicht aber darauf, welches, und durch welche Handlung (nicht auf das materiale). Wir haben alſo nach Paulus aus der moſ. Erzählung nichts weiter als dieſes feſtzuhalten: daß die erſten Menſchen gleich anfingen zu ſündigen; und alles, was Geneſ. 3. vom Paradieſe, dem Sprechen der Schlange, dem Baume des Erkenntniſſes u. ſ. w. geſagt wird, gehört nicht der Dog-

matik an, ſondern iſt eine Aufgabe für die Exegeſe. Auch gehört die Erzählung von dem nähern Hergang der erſten Sünde, und den daraus für das erſte Menſchenpaar entſpringenden übeln Folgen, nicht der Glaubenslehre, ſondern der Geſchichte, und zwar der Geſchichte des erſten Menſchenpaares an. Da wir nun nach §. 20. die chriſtliche Theologie überhaupt aus dem N. T. zu ſchöpfen haben, und Moſes ſelbſt nirgends ſagt, die Geſchichte des erſten Menſchenpaares aus göttlicher Belehrung zu wiſſen, ſondern ſeine Erzählung aus frühern bei ſeinem Volke vorgefundenen Nachrichten geſchöpft, und weil ſie ihm glaubwürdig und der Natur des Menſchen angemeſſen erſchien, ſeinem Werke einverleibt hat; ſo haben wir auch nicht Urſache, uns auf die Schwierigkeiten einzulaſſen, welche bei der buchſtäblichen Erklärung dieſer Erzählung entſtehen [51]); Schwierigkeiten, welche von der Art ſind, daß ſie nicht hinweggeräumt werden können [52]), und von jeher die Ausleger zu ſehr verſchiedenen Erklärungsverſuchen veranlaßt haben [53]). Einige nämlich nahmen an, es liege ein wirkliches

51) Dieſes iſt auch die Meinung Junge's in Döderleins chriſtl. Religionsunterr. 9 Thl. S. 80 f. Daß wir aus Moſis Erzählung nur den Satz feſtzuhalten haben, daß gleich das erſte Menſchenpaar angefangen habe zu ſündigen, erinnert auch Ammon in der summa p. 152. „Acquiescamus itaque in hac sententia: homines primaevos, dum contra legem divinam cupiditati obtemperaverunt, initium fecisse peccandi, etc.“

52) Auguſtin (de genesi contra Manich. lib. 2. c. 2.) erinnert, es ſey nicht möglich, ohne Blasphemie dieſe Erzählung eigentlich zu nehmen, nicht möglich ut pie et digne de Deo, quae scripta sunt, intelligantur, nisi ea figurate atque in aenigmate proposita esse credamus. Selbſt Leſſ in ſ. prakt. Dogmat. 2te Ausg. S. 256 geſtand: „die erſten Menſchen ſündigten und wurden dadurch elend. Dies und nichts mehr iſt Geſchichte in dieſer Erzählung, und alles Uebrige poetiſche Einkleidung.“

53) Ueber dieſe verſchiedenen Erklärungsverſuche ſ. Thiess variarum de capite tertio Geneseos recte explicando sententiarum spec. I. Gablers Urgeſchichte 2 Thl. Ammons bibl. Theol. 1 Thl. S. 300. Döderleins chriſtl. Religionsunterr.

Faktum zu Grunde, und die moſaiſche Erzählung ſey, wenn auch nicht ganz, doch wenigſtens größtentheils eigentlich zu nehmen [54]); Andere dagegen hielten dieſe Geſchichte für Allegorie, oder für ein Lehrgedicht, in welchem moraliſche Wahrheiten unter bildlicher Hülle dargeſtellt würden, wobei jedoch Einige immer noch etwas Geſchichtliches, nur in allegoriſcher Einkleidung, annahmen [55]); Andere meinten,

---

9 Th. S. 4—83. Vergl. im Allgemeinen die 1 Thl. §. 115 angeführten Schriften.

54) Für ganz buchſtäblich wahr nahmen die meiſten ältern Theologen dieſe Erzählung, und unter den neuern H. A. Ehrg. Typke, von dem, was Gott gezieme beim Fall der erſten Menſchen. Lpz. 1779. 8. Storr in ſ. Comment. de protevangelio. Tub. 1789. 4. und ſeiner Dogmatik S. 425., welcher das Sprechen der Schlange durch ein Sprechen Satans erklärt, und hauptſächlich Reinhard in ſeiner Dogm. S. 270 f., nur daß er das Sprechen der Schlange nicht eigentlich, ſondern bloß von Veranlaſſung gewiſſer Gedanken in Eva verſtand. Eben ſo Ewald in: die Religionslehren der Bibel aus dem Standpunkt unſrer geiſtigen Bedürfniſſe betrachtet. 1 B. (Tüb. 1812. 8.) S. 165 ff. Morus (Comment. in ep. I. p. 411 ff.) nimmt ein Faktum an, hält aber doch die ganze Erzählung, ohne ſich beſtimmt über das Einzelne zu erklären, für narrationem didacticam, einen herrlichen Abdruck von dem Gange, den wir alle nehmen, in Abſicht auf Sinnlichkeit und fehlerhafte Handlungen. Erſt ein äußerer Reiz; dieſer erweckt Zweifel, dann Irrthum; hierzu kommt Sinnlichkeit und Neigung, und endlich der Fall." Eben ſo Knapp Dogm. 2 Thl. S. 20. — Uebrigens ſ. J. A. Cramers Nebenarbeiten zur theol. Lit. 1 Thl. S. 62 ff. 2 Thl. S. 85. J. B. Lüderwald die allegor. Erklärung der erſten Kap. Moſis, inſonderheit des Sündenfalls, in ihrem Ungrunde dargeſtellt. Helmſt. 1781. 8. C. Tr. Eifert, Unterſuch. der Frage: könnte nicht die moſ. Erzählung vom Sündenfalle buchſtäblich wahr, und durch den Fall ein erbliches Verderben auf die Menſchen gekommen ſeyn? Hal. 1781. 8. Vergl. Junge in ſ. philoſ. und theol. Aufſätzen, 2 Thl. S. 357. Herder vom Geiſt der hebr. Poeſie 1 Thl. S. 164 ff. — Die Gründe, warum man dieſe Stelle nicht rein hiſtoriſch faſſen kann, hat Ammon in der bibl. Theol. 1 B. S. 308 ff. auseinander geſetzt.

55) So ſchon Philo. Er nahm zwar (de opific. p. 34 f.) auch einen hiſtoriſchen Sinn an, und hielt den Sündenfall für das Er-

ſie ſey eine Ueberſetzung einer ägyptiſchen Hieroglyphe in Buchſtabenſchrift[56]); doch am gewöhnlichſten betrachtet man ſie jetzt als einen hiſtoriſchen oder philoſophiſchen Mythus,

---

wachen und die Befriedigung des Geſchlechtstriebs; (eine Meinung, die Clemens von Alex. Stromat. III, 17. zu widerlegen ſucht;) aber an einem andern Orte (de allegor. II. p. 1100.) erklärt er die Stelle ganz allegoriſch, und verſteht unter dem Paradies die Tugend und die ſittliche Natur des Menſchen, unter dem Baum des Erkenntniſſes die Klugheit, unter dem Lebensbaum die Gottesfurcht, unter der Schlange die böſe Luſt, unter dem Manne die Gottesfurcht, und unter dem Weibe die Sinnlichkeit, bei der ſich die böſe Luſt einſchmeichelt, und den Verſtand verführt. S. über Philo's Lehrbegr. v. Stahl; in Eichhorns Bibl. 4 B. 5 St. S. 868. Der allegoriſchen Auslegung folgten mehrere alexandr. Kirchenväter, z. B. Clemens und Origenes. Die Meinung, daß der Sündenfall im erſten Beiſchlaf beſtanden habe, wurde auch neuerlich wieder aufgewärmt. S. der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen mit philoſ. Augen betrachtet, von einen Weltbürger. Berl. 1760. 8. Vergl. (J. F. Gerſtenberg) Eden, das iſt Betrachtungen über das Paradies, und die darin vorgefallenen Begebenheiten. Mit C. F. Bahrdts Vorrede. Frankf. und Lpz. 1772. 8. — Als ein allegoriſches Lehrgedicht betrachtete den Sündenfall auch Jeruſalem in ſ. Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der Relig. 2 Thl. W. A. Teller: Die älteſte Theodicee, oder Erklärung der drei erſt. Kap. des erſt. Buchs der voroſ. Geſchichte. Jena 1802. 8. (womit eine Abhandl. von Ammon, Neuer Verſuch über das moſ. Philoſophem vom Urſprung des Böſen; im Neuen theol. Journ. 3 B. (1794.) S. 9-14. zu vergleichen iſt) und Kant (Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte; in der Berl. Monatsſchr. 1786.), der den Fall als Darſtellung des Uebergangs vom Inſtinct zur Freiheit betrachtet. S. auch: Neue Kritiken und Aufklärungen über die ſogenannte Moſaiſche Geſchichte des Sündenfalls. In Henke's Muſeum 3 B. 2 St. S. 173. und 3tes St. S. 368.

56) J. G. Roſenmüller, im Repert. für bibl. und morgenl. Litteratur. 5 Thl. (1799.) S. 160 ff. (Gamborg) Nyſa, oder philoſophiſch-hiſtoriſche Abhandl. über Gen. II. und III. Eleutherop. (Kopenhag.) 1790. 8. Vergl. Hezel über die Quellen der moſ. Urgeſchichte. 1780. 8. J. C. H(ug), die moſ. Geſch. des Menſchen von ſeinem Urſprunge bis zur Entſtehung der Völker. Frkf. u. Lpz. 1797. 8.

der entweder die Entſtehung der Sünde überhaupt, oder zugleich den Verluſt des goldnen Zeitalters darſtellen ſolle, als Tradition der Urwelt, deren Urſprung ungewiß ſey, welche aber Moſes wohl für wahre Geſchichte gehalten haben könne [57]).

Wir haben nicht nöthig, uns auf dieſe verſchiedenen Meinungen hier einzulaſſen; ſondern es genügt uns zu zeigen, 1) daß die moſaiſche Erzählung ſelbſt nichts von Entſtehung einer Erbſünde, aus dieſem einzigen Vergehen Adams, und nichts von Strafen, welche deßhalb auf Adams Nachkommen übergehen ſollten, wiſſe, und daß 2) ſich auch eine dergleichen Behauptung mit den göttlichen Eigenſchaften nicht vereinigen laſſen würde; am wenigſten die Zurechnung des Falls für alle Nachkommen Adams.

Wenn man nämlich auch dieſe ganze Erzählung Geneſ. 3. für buchſtäblich wahr nimmt; ſo enthält ſie doch nichts davon, daß durch dieſes Eine Vergehen Adams die Erbſünde mit ihren Strafen auf alle Menſchen gekommen ſey [58]).

---

57) So unter den Dogmatikern Döderlein inst. th. II. p. 6. Städlin Lehrbuch der Dogm. S. 387. Auguſti, Syſtem der chr. Dogm. S. 52. Ammon in der wiſſenſch. prakt. Theol. S. 135. Wegſcheider instit. theol. dogm. S. 288. Haſe. — Außerdem (Bauer.) Theol. des A. T. S. 229. Deſſ. hebräiſche Mythologie 1 Thl. S. 85 ff. Paulus im Neu. Repertor. für bibl. und morgenl. Lit. 2 B. S. 209 ff. Ph. Buttmann, älteſte Urkunde des Morgenl. Berl. 1803. 8. Herder, Ideen zur Philoſophie der Geſch. der Menſch. 2 B. S. 406 ff. Eichhorn in der allgem. Bibl. der bibl. Lit. 1 B. S. 989 ff. Vergl. Ammon im Neu. theol. Journ. 3 B. 1 St. Deſſen bibl. Theol. 1 B. S. 310 ff. K. G. Schuſter, die älteſten Sagen der Bibel nach ihrem hiſtor. prakt. Inhalt. Lüneb. 1804. 8.

58) Reinhard (Dogm. S. 271.) ſucht die hiſtoriſche Wahrheit der Erzählung aus folgenden Gründen zu erweiſen: 1) wegen des Zuſammenhangs, in welchem Moſes dieſe Geſchichte mit der wahren Geſchichte erzähle, könne ſie keine Allegorie ſeyn. 2) Die wunderbaren Umſtände dieſer Geſchichte ſeyen Folge der uralten ſymboliſchen Erzählungsart, bei welcher doch immer ein Faktum zum Grunde liege. 3) Wenn man allegoriſire, werde alles ungewiß,

Es iſt ſchon §. 115. erinnert worden, daß die moſ. Erzählung nichts davon wiſſe, daß durch das Eſſen vom verbotenen Baume das Ebenbild Gottes verloren, und Verſtand und Wille depravirt worden ſey, ſondern daß jene Erzählung eher das Gegentheil behaupte. Auch hat kein Dogmatiker in der moſaiſchen Erzählung ſelbſt jemals einen Grund dafür nachweiſen können [59]), und dieſe Erzählung erwähnt auch eines bei den erſten Menſchen fortgehenden Hangs zur Sünde durchaus nicht als Folge des Falls. Wir ſehen ja auch im Folgenden, wie Knapp (2 B. S. 23.) richtig bemerkt, daß ſich bei Adams Nachkommen Kenntniß und Verehrung Gottes erhalten hat, wie bei Henoch, Noah, Abraham. Ueberhaupt ſteht es noch dahin, ob auch die Geneſ. 3, 14—24. erwähnten Strafen als allgemeine, oder nur als individuelle angeſehen werden ſollen. In der Strafe der Schlange V. 14. 15. iſt nichts, was uns nöthigte, dabei an den Satan zu denken [60]), wenn

---

welches ein Beweis ſey, daß die Stelle zur Allegorie nicht beſtimmt ſey. 4) Das N. T. „ſcheine" Moſis Nachricht als wirkliche Erzählung vorauszuſetzen.

59) Das Einzige, was man dafür anführen könnte, und auch angeführt hat, iſt dieſes, daß ſie nach dem Falle erkannten, ſie wären nackende. Aber dieſes führt die Erzählung offenbar als Folge ihrer gewachſenen Erkenntniß an; denn es heißt ausdrücklich: „Da „wurden ihrer Beiden Augen aufgethan," d. h. da erkannten ſie die Unvollkommenheit ihres Zuſtandes, hatten aber auch ſogleich die Geſchicklichkeit, ſich Schurzfelle zu flechten. Auch V. 11. wird dieſe neue Kenntniß als eine natürliche Folge des Eſſens vom Weisheitsbaume betrachtet. Wollte man den 7ten V. anders erklären, ſo müßte man die Worte: „da wurden ihrer Beiden Augen" ꝛc. für Ironie halten.

60) Storr, in der Vorausſetzung, daß die Strafe einer eigentlichen Schlange nicht gelten könne, nahm an, ſie müſſe tropiſch vom Satan verſtanden werden. Auf dem Bauche kriechen und Staub eſſen ſey daher das Bild des größten Elends, der Schmach und Leiden. S. Hiob 30, 19. Pſ. 101, 10. Jer. 25, 34. Bei des Weibes Same, V. 15., hat man ſonſt immer an den Meſſias gedacht, und deßwegen dieſe Stelle das erſte Evangelium (πρωτευαγ-

man ſie nur richtig faßt. Nämlich die Strafe des 14ten Verſes iſt individuell, gilt nur derjenigen Schlange, welche vom Baum gegeſſen hatte, wie auch der Ausdruck „dein Lebelang" zeigt. Statt daß dieſe Schlange auf den Bäumen des Paradieſes wohnte, ſollte ſie nun „auf dem Bauche kriechen;" ſtatt daß ſie vorher die Früchte des Paradieſes genoß, ſollte ſie nun „Staub eſſen;" ſtatt daß ſie vorher in der Geſellſchaft des Menſchen war, ſollte ſie nun „verflucht," d. i. verabſcheuet ſeyn [61]). Der 15te Vers aber iſt univerſell, und wird ausdrücklich auch auf die Nachkommen der Schlange und der Menſchen bezogen. Er enthält den Gedanken: ſtatt der vertraulichen Freundſchaft zwiſchen Schlange und Menſch ſoll ſtete Feindſchaft zwiſchen beiden ſeyn, und die Schlange in dieſem Kampfe dem ſtärkern Menſchen unterliegen. Daß aber auch ein Thier, wenn es Schaden ſtiftet, nach dem Geiſte der alten Welt geſtraft wurde, erhellt unwiderſprechlich aus Exod. 21, 28—35. — Auch die Strafe der Eva ſcheint nicht eine allgemeine zu ſeyn, ſondern die Eva allein zu betreffen. Sie ſollte mit mehr Schmerzen, als es ſonſt geſchehen ſeyn würde, Kinder gebären [62]), und ſie ihrem Manne unterworfen

---

γέλιον) genannt; aber es iſt dazu kein Grund vorhanden, und auch das N. T. führt dieſe Stelle nirgends von Jeſu an. Vielmehr müßte, wenn die Schlange der Satan wäre, der Sinn dieſer ſeyn: Satan und die Menſchen werden in einem ſteten Kampfe begriffen ſeyn, in welchem die Menſchen zwar öfters verführt, endlich aber doch obſiegen werden. Doch dieſe Idee ſchwebte dem Verfaſſer der moſ. Erzählung ſchwerlich vor.

61) Wir haben alſo nicht nöthig, dem Erzähler die ſpätere Meinung der Juden, welche wir beim Joſephus (Ant. I. 1. 4.) finden, beizumeſſen, daß die Schlange vor dem Fall, wie alle andere Thiere, habe ſprechen können und giftlos geweſen ſey; und noch weniger die Fabel der Rabbinen, daß die Schlange im Paradieſe eine Menge Beine gehabt habe. Dieſe Meinungen ſcheinen nichts zu ſeyn, als jüdiſche Hypotheſen zur Erklärung der moſaiſchen Stelle.

62) Es heißt ausdrücklich multiplicando multiplicabo i. e. vehementer multiplicabo; folglich kann der Vf. nicht die Mei-

ſeyn. Denn es findet ſich nirgends ein Grund im Text, dieſe Strafe der Eva auch auf alle Weiber auszudehnen; vielmehr würde der Verfaſſer, wenn er dieſes hätte ſagen wollen, eben ſo wie V. 15., der Nachkommen der Eva ausdrücklich gedacht haben. Daß er dieſes aber nur V. 15. thut, und ſonſt nirgends, iſt eine Hinweiſung darauf, daß er die Strafe nur auf Eva und Adam bezieht. Wir müſſen daher auch die Strafe Adams V. 17—19. bloß auf Adams Perſon beziehen, und dieſes um ſo vielmehr, da gewiß auch zu des Verf. Zeiten genug Männer lebten, welche im Beſitz von Reichthümern das Land nicht bauten. Adams Strafe nämlich war dieſe: ſtatt des freiwilligen Ueberfluſſes an Früchten im Paradieſe ſollte er einen unfruchtbaren Boden mühſam anbauen, und die Früchte durch Arbeit gewinnen, und V. 19. durch den entzogenen Genuß des Lebensbaumes des längern Lebens verluſtig werden. Er wurde nämlich V. 22—24. ausgetrieben aus Eden, damit er vom Lebensbaum nicht ferner eſſen möchte. Siehe 1 Th. §. 115. und was dort ſchon erinnert worden iſt. Die moſ. Erzählung kennt alſo nichts, was vom Fall als Strafe auf alle Menſchen übergegangen ſey; ſie iſt alſo in der Lehre von der Erbſünde nicht zu gebrauchen.

§. 126.

Kritik der Lehre von der Theilnahme der Nachkommen Adams an ſeiner Strafe.

Aber auch die ganze Vorſtellung, daß Adam durch den Fall allein das göttliche Ebenbild verloren, durch dieſe einzige Sünde die Erbſünde und die Strafe des Todes empfangen, und beides, Verderben und Strafe, auf alle ſeine Nachkommen fortgepflanzt habe, läßt ſich mit richtigen Begriffen von Gott nicht vereinigen. Denn unmöglich war es gerecht und gütig, ein, an ſich wohl zu entſchuldigendes,

---

nung gehabt haben, daß außerdem Eva ohne alle Schmerzen geboren habe würde.

Vergehen mit dem plötzlichen Verluſt des göttlichen Ebenbildes und dem Tode zu beſtrafen *). Verdiente das erſte Menſchenpaar, das noch ſo ungeübt war in der Bekämpfung der Verſuchung, eine ſo grauſame Strafe? Verdiente eine beinahe kindiſche Näſcherei, ein kindiſcher Vorwitz mit zeitlichem und ewigem Verderben beſtraft zu werden? Pflegt denn Gott jetzt noch die gebeſſerten Menſchen, wenn ſie wieder fallen, ſo zu ſtrafen, und ſtimmt dieſes mit den Ausſprüchen Jeſu über die Liebe und Barmherzigkeit Gottes überein? — Doch wenn auch die Strafe für Adam und Eva gerecht war, wie kamen alle ihre Nachkommen dazu, daß ſie durch eine Uebereilung ihres Stammpaares das göttliche Ebenbild und die Unſterblichkeit verlieren ſollten? War es gerecht, daß Gott auf eine Art ſtrafte, wodurch die ganze Menſchheit unglücklich werden mußte? Konnte er eine Strafe wählen, wodurch er ſeinen Plan mit der Menſchheit ſelbſt zerſtörte? Und, wenn Gott ſo hart zu ſtrafen moraliſch genöthigt war, mußte er nicht, da er vorher ſah, wie das erſte Menſchenpaar handeln würde, die Verſuchung ganz unterlaſſen, oder ſie nur dann erſt verſuchen, wenn ſie Söhne und Töchter hatten, und das Heil der Nachkommen geſichert war **)? Dieſes iſt ſo offenbar, daß alle Gegengründe nichts dagegen vermögen. „Gott konnte, ſagt man, 1) dieſe Vergehung nicht verhindern, ohne die Seelen der erſten Menſchen in ihrer Freiheit und

---

*) Das Beſte hierüber ſagt wohl noch Calov (syst. theol. T. IV. p. 701.): „Placuit Deo praeter internam legem etiam externam aliquam homini dare, partim ut agnosceret homo dominium Dei, ac intelligeret, se creaturarum aliarum quidem dominum constitutum esse, sed supra se dominum alium habere, ex cujus praescripto vivendum, partim ut ostenderet Deus, hominem habere liberum arbitrium, eique materiam exercendae obedientiae praeberet."

**) Auch Luther erkannte die ganze Gewalt dieſer Gründe, und wußte keinen Rath, als die Vernunft unter dem Gehorſam des Glaubens „zu erwürgen." S. Ausl. 1 Br. an die Korinth. 15. Kap. 8r Bd. S. 1240 ff.

natürlichen Ausbildung zu ſtören.“ Aber daraus folgt noch nicht, daß ſie einer ſo verderblichen Verſuchung ausgeſetzt werden mußten, wodurch die ganze Nachkommenſchaft elend wurde; und nach der Geneſis ließ auch Gott dieſe Verſuchung nicht bloß zu, ſondern er veranſtaltete ſie. 2) „Gott machte die daraus entſtandenen Uebel zu einer Urſache überwiegender Vortheile.“ Doch iſt dieſes kaum glaublich, da eine gänzliche moraliſche Depravation mit ewigen Strafen, die für einen großen Theil der Gefallenen nicht aufgehoben werden, unſtreitig das größte Uebel ſeyn mußte, das durch keinen Vortheil aufgewogen werden kann. 3) „Gott habe alle Nachtheile des Sündenfalls durch Jeſum aufgehoben.“ Aber theils hätte da Gott ſich zu etwas Unnöthigem veranlaßt; denn wenn er den Sündenfall nicht veranſtaltete, ſo bedurfte es auch der Erlöſung nicht; theils werden die Folgen des Falls für diejenigen, welche ſich nicht beſſern, eventuell nicht aufgehoben. — 4) „Gott habe den beſten Menſchen gewählt, und vorausgeſehen, daß kein andrer der Verſuchung widerſtehen würde, welcher Adam untergelegen ſey.“ Dieſes zugegeben, ſo bleibt es immer ungerecht, daß Gott überhaupt eine ſolche Verſuchung verhängte, und ſo beſtrafte. Dieſes alles iſt ſo offenbar, daß mehrere, namentlich Seiler, Döderlein, Morus, Knapp und Reinhard, annahmen, der Baum des Erkenntniſſes ſey giftig geweſen, und die Depravation und der Tod des Menſchen ſeyen natürliche Folge des Einfluſſes des genoſſenen Giftes auf die menſchliche Natur. Durch dieſe Annahme (vergl. Ammons bibl. Theol. 1 B. S. 312.) wollten ſie theils Gott rechtfertigen, und die Folgen des Falls als ein unvermeidliches Unglück, das ſich auf die Nachkommen mit erſtrecke, darſtellen, theils begreiflich machen, wie durch dieſes eine Vergehen die Depravation und der Tod entſtehen und zu allen Menſchen kommen mußte *). Aber 1) iſt

*) Dieſe Hypotheſe widerlegt ſchon Theophilus (ad Autol. II, 25.) und ſpäter Chryſoſtomus.

die Annahme von den giftigen Früchten des Baums ganz willkürlich; 2) betrachtet die moſaiſche Erzählung den Tod als etwas Natürliches („du biſt Erde ꝛc.“), und die Strafe beſteht nur darin, daß Adam vom Lebensbaume entfernt wurde, durch deſſen Früchte er die natürliche Auflöſung des Leibes verhindern konnte; 3) läßt ſich Gottes Gerechtigkeit und Güte nicht rechtfertigen, daß er den Giftbaum in die Nähe des erſten Menſchenpaares ſetzte, da er vorher wußte, das ganze Geſchlecht würde dadurch ins Verderben geſtürzt werden. Könnte man den Vater rechtfertigen, der unter allerhand Spielſachen zur Uebung ſeinem Kinde auch ein Glas mit Vitriolöl, oder eine Schachtel Arſenik gäbe, möchte er auch noch ſo ſehr vor Gefahr warnen? —

Am ſcharfſinnigſten hat Michaelis die Ableitung der Erbſünde und ihrer Strafen aus dem einen Vergehen Adams zu rechtfertigen geſucht, indem er [63]) bemerkt: 1) da die Nachkommen Adams ohne deſſen Fall dennoch aus eigner Schuld mannichfaltig geſündigt haben würden, ſo würde ihre Verſchuldung, wie die der gefallenen Engel, mit Nichts zu entſchuldigen geweſen ſeyn; die Erbſünde vermindere aber unſre Schuld, und mache es Gott möglich, uns ohne Verletzung ſeiner Gerechtigkeit zu begnadigen. Doch theils würde hieraus folgen, daß Adam und Eva wegen des Falls keine Begnadigung durch Jeſum hätten erlangen können, weil ſie ohne Erbſünde fielen, theils iſt der Satz, daß Gott uns die Sünden, die wir bei Bewahrung der urſprünglichen Vollkommenheiten gethan haben würden, nicht vergeben könne, ganz unerwieſen, und eine erſchlichene Behauptung. S. 1 Thl. §. 59. 2) Die Erbſünde bereite uns zu höherer moraliſcher Vollkommenheit vor, indem der ſtete Kampf mit der Sinnlichkeit eine größere Fertigkeit in der Tugend hervorbringe, und eine durch viele

63) J. D. Michaelis Gedanken über die Lehre der h. S. von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemäße Lehre. Neue Aufl. Gött. u. Brem. 1779. 8. S. 575 ff. Vergl. S. 563 ff.

Verſuchungen bewährte Tugend uns bei Gott deſto belohnungsfähiger mache. Doch theils trifft dieſe Entſchuldigung nur die kleinere Zahl der wahrhaft Gebeſſerten, und rechtfertigt nicht das Schickſal der Uebrigen, theils folgt daraus zu viel, nämlich die Wünſchenswürdigkeit einer Erbſünde, nicht nur für Menſchen, ſondern ſelbſt für Engel und für die ganze moraliſche Schöpfung. 3) Endlich ſey der Tod nach dem Falle, wie auch ſchon Irenäus erinnerte, mehr Wohlthat als Strafe, weil ſonſt die Menſchen immerfort ſündigen würden, da ſie hingegen jetzt von dem Körper und der Erbſünde durch den Tod befreit würden. Doch theils iſt die Vorausſetzung, daß die Menſchen ohne den Fall ewig auf der Erde gelebt haben würden, falſch, theils rechtfertigt dieſer Grund nicht die Zulaſſung der Erbſünde, ſondern nur deren Beſtrafung durch den Tod.

Ganz ungegründet aber iſt die nach Auguſtins Vorgang behauptete Zurechnung des Sündenfalls für alle Menſchen, nach welcher dieſe von Gott ſo angeſehen und beſtraft würden, als hätten ſie ſelbſt den Sündenfall begangen [64]); denn ſie hat keinen Grund im N. T., wo man, wie §. 124. gezeigt wurde, Röm. 5, 12. mit Unrecht dafür anführt, und alle Gründe, womit man ſie außerdem zu ſtützen, und mit der Vollkommenheit Gottes zu vereinigen ſuchte, ſind unhaltbar [65]). Nämlich 1) wenn Auguſtin und andere be-

---

64) „Imputatio peccati Adam. est illud Dei judicium, quo „peccatum Adami primum omnibus hominibus vitio verti„tur." Sie iſt doppelter Art: „imputatio in reatum, oder „judicium Dei, secundum quod orta e peccato primo culpa „ad omnes homines pertinet; und imputatio in poenam, „oder judic. Dei, secundum quod homines omnes ob pecca„tum primum morti sunt obnoxii. Zurechnen heißt: „affirma„re, aliquem esse alicujus rei, in quam deliberatio cadit, „auctorem. Imputatio überhaupt iſt daher judicium, quo affir„mamus, aliquem esse rei cujusdam, in quam deliberatio „cadit, auctorem." Reinhard Dogm. S. 283 und 291.

65) J. D. Michaelis über Sünde ꝛc. S. 392. gibt eine hinlängliche Ueberſicht der dießfallſigen Hypotheſen. Die Vertheidiger

hauptéten, weil alle Menſchen die Strafe treffe, welche Adam getroffen habe, ſo müßten ſie auch gleiche Schuld haben, weil Gott nicht ſtrafen könne ohne Schuld: ſo iſt zu bedenken, daß die Menſchen nicht um Adams Sünde, ſondern um ihrer eignen Sünde willen ſterben, folglich auch nicht um Adams Schuld, ſondern um ihrer eignen willen. Noch weniger kann der Grund Auguſtins gelten: 2) daß alle Menſchen, oder Menſchenſeelen als Keime in den Lenden Adams ſchon vorhanden geweſen ſeyen, und in Adam mitgeſündigt hätten; eine Meinung, welche durch Löwenhoecks nun hinlänglich widerlegte Hypotheſe von den Samenthierchen zu einer gewiſſen Zeit vielen Beifall fand, beſonders weil auch Hebr. 7, 9. geſagt wird, daß, als Abraham dem Melchiſedek den Zehenden gab, auch Levi und der ganze Stamm der Leviten dem Melchiſedek gezehndet hätten, weil ſie in Abrahams Lenden geweſen ſeyen. Doch dieſer Beweis iſt bloß im Geſchmacke der Juden und für dieſe berechnet, daher daraus kein Dogma abgeleitet werden kann; auch würde daraus zu viel folgen, nämlich daß uns auch alle Sünden aller unſrer Väter von Adam an mit zugerechnet werden müßten; und endlich iſt die ganze Behauptung völlig unerwieſen, und nichtig in ſich, da dem Menſchen, ehe er wirklich ein Menſch iſt, nichts zugerechnet werden kann. Dahin gehört auch 3) die Meinung unſrer ältern Theologen: Adam habe „non ut privatus homo, sed ut caput totius humani ge-

---

und Beſtreiter der Imputation ſ. in der ſyſtem. Entwick. ꝛc. S. 519., und bei C. D. Beck comment. hist. p. 412 sq. Die neuern Theologen haben ſich faſt ohne Ausnahme von dieſer Meinung losgeſagt; Ewald (Religionslehre der Bibel 2r Thl. S. 142.) verwirft ſie, Reinhard (Dogm. S. 289.) widerlegt ſie, und Storr (Dogm. S. 445.) behauptet auch, daß die freie Einwilligung des Menſchen zu den fehlerhaften urſprünglichen Begierden hinzukommen müſſe, um ihn ſtrafbar zu machen; die Erbſünde ſey nur Urſache wirklicher Vergehungen, und vermittelſt dieſer auch der Strafen. Die Socinianer und Arminianer läugnen dieſe Imputation gleichfalls.

neris,“ (Gerhard loc. theol. Tom. II. p. 52. Calov syst. Vol. 5. p. 126. 156 sqq.), oder als „repraesentator, fons, caput et seminarium totius humanae naturae“ geſündiget (Quenſtedt Vol. 2. p. 53. Hollaz exam. P. II. p. 103.); eine Vorſtellung, die durch des Coccejus Föderal-Theologie [66]), daß Adam als Bundeshaupt (caput foederale) und Repräſentant des ganzen menſchlichen Geſchlechts, in deſſen Namen und für daſſelbe verbindlich gehandelt habe, folglich alle Menſchen für Adams Handlungen mit verantwortlich geweſen ſeyen, noch beſonders modificirt wurde. Denn ſie hat durchaus keinen Grund in der Schrift, indem die Stelle Hoſ. 6, 7., auf welche man ſich berief, etwas anderes ſagt [67]), ein Bund im eigentlichen Sinne mit Gott nicht geſchloſſen werden kann, und Adam hätte wiſſen müſſen, daß er für ſeine Nachkommen handle, ſo wie dieſe ihrem Stammvater dazu hätten Auftrag geben, wenigſtens in ſeine Verbindlichkeit einwilligen müſſen. — Blasphemie gegen Gott aber war es, wenn man 4) behauptete, die Freiheit des göttlichen Willens erlaube Gott, mit dem Menſchen zu handeln wie er wolle, und ſetze ihn über alles, was die Gerechtigkeit bei Menſchen fordere, hinweg. Denn die Freiheit des göttlichen Willens iſt Heiligkeit; was allen

---

66) S. 1 Thl. S. 68. Der Bund der Werke habe zwiſchen Gott und den erſten Menſchen im Stande der Unſchuld ſtatt gefunden, wo Adam das Geſetz vollkommen zu erfüllen, und dagegen die Verheißung vollkommener Glückſeligkeit von Gott erhalten habe.

67) Hoſ. 6, 7. „ſie haben wie dort (im Paradieſe) Adam meinen Bund übertreten.“ Allein es iſt ungewiß, ob nicht אָדָם hier ein nomen appellativum ſey, „wie ein Menſch, d. i. wie es Menſchen zu machen pflegen,“ oder ob man nicht mit Michaelis אֱדוֹם zu leſen habe, wie die treuloſen Edomiter.“ Wäre aber auch אָדָם ein nomen proprium, bezeichnete es auch Adam: ſo wäre doch בְּרִית nicht Bund, ſondern Befehl, Geſetz zu überſetzen. Und wäre auch „Bund“ zu überſetzen; ſo ſteht doch nichts davon da, daß Adam alle ſeine Nachkommen repräſentirt habe, und dieſe gehalten ſeyen, Adams facta und neglecta zu vertreten.

menſchlichen Begriffen von Gerechtigkeit widerſpricht, kann daher auch bei Gott nicht gerecht ſeyn; und mit gleichem Rechte müßte uns Gott alle Sünden unſrer Vorfahren und der böſen Engel zurechnen können *). — 5) Die Meinung, daß wir, weil wir Adams Sünde insgeſammt nachahmten, ſie auch faktiſch billigten, eine Sünde aber, die wir billigten, uns zugerechnet werden könne, iſt deßwegen falſch, weil wir Adams Sünde weder begehen, noch ſie begehen können, und ſie nicht einmal billigen, die Nachahmung aber, wenn ſie Statt fände, nicht gleiche Schuld zuziehen könnte. Denn jeder kann nur ſeine eigene Schuld tragen; ſollte der Nachahmer außer der eigenen Schuld auch die ſeines Verführers tragen, ſo würde er härter beſtraft werden, als dieſer, was doch gegen die Vernunft und das ſittliche Gefühl iſt. — 6) Endlich behauptete man, Gott habe vermöge der scientia media (§. 54.) gewußt, daß alle Menſchen an Adams Stelle eben ſo wie dieſer gefallen ſeyn würden; er könne ihnen daher Adams Sünde zurechnen, und ſie ſo behandeln, als ob ſie auch gefallen wären (imputatio metaphysica). Allein mögliche Handlungen können nie ein Gegenſtand der Vergeltung ſeyn, weil bei ihnen keine Art der Freiheit Statt gefunden hat; auch würde daraus folgen, daß uns Gott eine unermeßliche Menge Verbrechen, die wir unter andern Umſtänden hätten begehen können, und von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, mit gleichem Rechte zurechnen könnte.

Die Zurechnung des adamitiſchen Vergehens iſt alſo unerweislich, und ſtreitet auch mit den Ausſprüchen Ezech. 18. Röm. 2, 6. 1, 18 ff. 2 Kor. 5, 10. Gal. 6, 5. und mit

---

*) Die Stelle Röm. 11, 32. beweiſet dieſe Willkür Gottes nicht, denn Paulus ſagt nur: die Juden hätten durch Verwerfung des Evangeliums Veranlaſſung gegeben, daſſelbe unter den Heiden auszubreiten; er ſagt nicht: Gott veranſtalte etwas Böſes, damit etwas Gutes entſtehe, ſondern: er laſſe aus dem durch die menſchliche Freiheit entſtandenen Böſen Gutes hervorgehen.

der Verſicherung Röm. 9, 11., daß der Menſch vor der Geburt weder Verdienſt noch Schuld habe. Die Vernunft kann nie eine Zurechnung ohne Freiheit, ohne eigene Schuld, ja ohne perſönliches Daſeyn annehmen; denn „non entis nulla sunt praedicata.“

§. 127.

Beurtheilung der Lehre von der Erbſünde nach der Vernunft.

So wenig man eine Zurechnung des Falls Adams für die Nachkommen annehmen kann, eben ſo wenig auch den Lehrſatz, daß der Menſch von Natur weder Gott noch die Pflicht erkennen könne. Denn dabei würde ſich ein andrer Lehrſatz der Kirche, nämlich daß der Menſch wegen der aus der Erbſünde entſpringenden wirklichen Sünden ſtrafbar ſey, nicht vertheidigen laſſen, indem ohne alle Kenntniß der Pflicht, als göttlichen Gebots, keine Zurechnung der Schuld denkbar iſt. Auch legt die Schrift (§. 124.) dem Menſchen das Vermögen, von Natur, und ohne unmittelbare Hülfe Gottes, Gott und die Pflicht zu erkennen, ausdrücklich bei; und endlich zeigt die Erfahrung, daß es zu allen Zeiten auch unter Völkern, denen man keine Offenbarung zuſchreibt, z. B. den Griechen, weiſe Menſchen gegeben hat, die eine ſolche Kenntniß durch die Kräfte ihrer Natur erlangten[68]). Auch dafür, daß die Menſchen ohne die Erb-

68) Dieſes alles wurde von den Gegnern dieſer Lehre geltend gemacht, namentlich von: J. G. Töllner, die Güte der menſchl. Natur. In ſ. theol. Unterſuchungen, 1 B. 2 St. G. S. Steinbart, Syſtem der reinen Philoſophie, oder Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, 3te Aufl. Züllich. 1786. gr. 8. J. A. Eberhard, neue Apologie des Sokrates, oder Unterſuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, 2te Aufl. 1776. 78. 2 Bde. 8. Jeruſalem in ſ. Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der chriſtl. Religion, 1 Thl. 2 St. Löffler in ſ. Schrift über die Lehre von der Genugthuung, und in ſ. Journ. für Prediger, 6 B. 1 St. S. 1—29. Brittiſches Magazin für Prediger, 1 B. 2 St. (1800. 8.) Junge in Döderleins Religionsunterricht, 9r Thl. S. 124 ff.

ſünde nicht durch den Tod, ſondern auf eine andere Weiſe (denn eine ἀφθαρσία des menſchlichen Körpers iſt gar nicht denkbar, und war auch weder möglich noch wünſchenswerth) in die Ewigkeit würden verſetzt worden ſeyn, weiß die Vernunft keinen Grund, und es könnte auch, wenn man dieſes als beneficium gratiae divinae betrachtet, kein andrer Grund dafür vorhanden ſeyn, als die Verſicherung der Schrift, welche aber weder Röm. 5. noch Geneſ. 3. etwas davon enthält.

Wenn man nun von der kirchlichen Lehre [69]) dasjenige, was weder nach der Schrift noch nach der Vernunft probe-

---

C. L. Funk, Menſchennatur und Menſchengröße, in uns und für uns alle erreichbar. 1 Thl. 1799. 8. Cannabich, Kritik alter und neuer Lehren ꝛc. S. 192 ff. — Mit ihnen ſtimmen überein Henke in ſ. lin. fid. p. 128. Ammon in der summa th. chr. §. 74 f. Eckermann, comp. th. chr. p. 201 sq. Schmidt, Lehrb. der chriſtl. Dogm. S. 142 ff. Wegſcheider, inst. th. chr. p. 258 sqq.

69) Die gewöhnliche Lehre iſt mehr oder weniger ſtreng nach der ältern Dogmatik unſrer Kirche vorgetragen worden von: J. D. Michaelis, Gedanken über die Lehre von Sünde und Genugthuung, (Gött. und Brem. 1779. 8. 2te Aufl.) S. 444 ff. J. Taylor, ſchriftmäßige Lehre von der Erbſünde. A. d. Engl. Erf. und Leipz. 1769., womit J. A. Cramer exercitatt. de peccato originali adversus J. Taylor. Havn. 1777. 8., zu vergleichen. — G. F. Seiler, über den Verſöhnungstod Jeſu Chriſti, 2te Aufl. Erlang. 1782. 8. Flatt, in ſ. Magaz. 15 St. — Beträchtlich gemildert haben dieſe Lehre unter den neuern Dogmatikern Döderlein, Reinhard, Storr, Schott, in ihren Lehrbüchern. — Auf eine philoſophiſche Weiſe iſt der Gedanke einer allgemeinen Sündhaftigkeit des menſchl. Geſchlechts und des Uebergewichts der Sinnlichkeit über die Vernunft aufgefaßt und dargeſtellt worden von Imm. Kant, vom radikalen Böſen in der menſchlichen Natur; Abhandl. in der Berl. Monatsſchrift, April 1792., wieder abgedruckt in: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Damit vergl. Storr, Bemerkungen über die Kantiſche Religionslehre. Tübing. 1792. 8. — Neuerlich: Fried. Köppen, Philoſophie des Chriſtenthums, (Lpz. 1813. 15. 2 Thle. 2 Thl. S. 30 ff.) Die Vorſtellungen Schleiermachers, Marheinecke's und Haſe's von der Erbſünde und ihr ſpeculatives Intereſſe an dieſem Dogma, ſind in der dem 1ſten Thl. beigegebenen Abhandl. erörtert worden.

haltig iſt, abrechnet, ſo bleiben nur folgende Sätze zur nä- heren Erörterung übrig: 1) bei dem Menſchen findet ſich nicht nur in dem erſten Stande ſeiner Bildung, und vor dem vollen Gebrauche ſeiner Vernunft Sünde, ſondern (und dieſes iſt hier die Hauptſache) die Gewohnheit zu ſündigen dauert auch über die Bildungszeit hinaus (wo ſie verſchwinden ſollte, §. 120.) noch fort, und zwar ſo allgemein, daß man die Menſchen als begriffen in einer ſittlichen Verdorbenheit anſehen muß, nach welcher die ſinnlichen Antriebe eine weit größere Gewalt über den vernünftigen Willen haben, als ſie haben ſollen. 2) Dieſer Zuſtand iſt kein urſprünglicher, ſondern ein in der Zeit entſtandener, und begann ſchon beim erſten Menſchenpaare, und 3) die krankhafte Reizbarkeit der Sinnlichkeit pflanzt ſich fort vermittelſt der Zeugung, ſo wie es auch die Geburt iſt, durch welche der Menſch in den Zuſammenhang der äußern moraliſchen Hemmungen (§. 120.) eintritt, und ſie gleichſam Erbſchaftsweiſe über- kommt. Das menſchliche Geſchlecht kam allmälig in einen Zuſtand, in welchem es den Grad von Vollkommenheit und daher entſpringender Glückſeligkeit weder beſitzt noch er- reicht, den es beſitzen und erreichen ſoll.

Dieſe Sätze, auf denen doch am Ende das Weſentliche der kirchlichen Lehre beruht, und welche ſich allein als ſchriftmäßig nachweiſen laſſen, erſcheinen vor dem Richter- ſtuhle der Vernunft und der Erfahrung weder unmöglich noch unwahrſcheinlich.

Denn was 1) die Behauptung betrifft, daß das menſch- liche Geſchlecht ſich, im Allgemeinen betrachtet, in dem Zu- ſtande einer ſittlichen Verdorbenheit befinde, zu dem es nicht erſchaffen iſt; ſo ſpricht dafür die Allgemeinheit der Sünde und die Klagen aller Zeitalter über große ſittliche Verderb- niſſe (S. §. 120. und daſ. die 18te Anmerk.), und die Ver- nunft kann nicht läugnen, daß die Menſchheit ſich nicht in ihrem Normalzuſtande befinde, ſondern demſelben zu- ſtrebe. — Nach der Beſtimmung des Menſchen ſoll nämlich die Vernunft das göttliche Geſetz zur Richtſchnur des Lebens

erheben. Die Vernunft ſoll bei dem Menſchen die Stelle des Inſtincts vertreten, durch welchen bei den Thieren die natürlichen Triebe im rechten Maße erhalten, und durch die richtigen Mittel befriedigt werden; ſie ſoll das Regiment über den ganzen Menſchen führen. Der Inſtinct der Thiere iſt vollkommen, ſo bald ſie ihre natürliche Größe erreicht haben; er führt ſie mit phyſiſcher Nothwendigkeit zur Erfüllung ihrer Beſtimmung, iſt aber auch keiner Veredlung fähig, weil er bewußtlos wirkt. Die Thiere haben daher keine Moral, aber auch keine Geſchichte, indem ſie durch die Kraft ihres Inſtincts, ſo lange wir ſie kennen, immer daſſelbe gethan, = die Beſtimmung ihres Lebens erfüllt haben. Sie bedürfen daher auch keiner Erziehung, ſondern bloß des Auswachſens im Zuſtande natürlicher Freiheit. — Das aber, was bei dem Menſchen die Stelle des Inſtincts vertritt, die Vernunft, wirkt nicht mit phyſiſcher Nothwendigkeit; denn die Vernunft gehört nicht dem Reiche der Sinne an, ſondern ſie muß durch Erziehung ausgebildet werden, wenn ſie die Sinnlichkeit oder die Naturtriebe beherrſchen ſoll *). Der Ungehorſam gegen den ſittlichen Antrieb iſt daher wohl in dem Stande der Erziehung etwas Unvermeidliches und Natürliches; aber er ſoll verſchwinden, und bei dem zu ſeiner Kraft erwachſenen Menſchen ſoll der ſittliche Antrieb der herrſchende ſeyn, ſo weit er dieſen zum Bewußtſeyn gebracht hat. Dieſes iſt der Normalzu-

*) Es wird dabei voransgeſetzt, daß die Naturtriebe nicht nur an ſich moraliſch unverwerflich, ſondern auch vortreffliche Belebungsmittel menſchlicher Thätigkeit und der Tugend ſind, worüber ſich vortreffliche Bemerkungen finden bei Michaelis, über Sünde und Genugthuung, S. 483 ff. Vergl. Villaume von dem Urſprunge und den Abſichten des Uebels. 2r Thl. S. 326 ff. J. H. Mattenfeldt, über die Erbſünde, insbeſondere über die Frage: ob diejenige Erſcheinung, welche wir unter dem Namen der Erbſünde (?) begreifen, nicht etwa Folgen der vortrefflichen Einrichtung der menſchlichen Natur ſeyen? (was bejaht wird.) In Ruperti's theolog. Miscellen, 4r Bd. (1820.) Nr. 8.

ſtand der erwachſenen Menſchheit, ſo wie die völlige Herrſchaft des Inſtincts der Normalzuſtand der Thiere iſt. Die Erfahrung lehrt aber, daß die Gewalt der Triebe und der Sinnlichkeit, ſo weit die Geſchichte reicht, auch bei dem erwachſenen Menſchen ſtärker iſt, als die Gewalt der beſſern Erkenntniß der Vernunft, daß daher das menſchliche Geſchlecht ſich nicht in ſeinem Normalzuſtande, ſondern im Zuſtande einer Depravation befinde. Nun entſteht die Frage:

2) Hat die Menſchheit jemals, oder bei Anfang der Schöpfung in dieſem Normalzuſtande gelebt, und iſt die Depravation in der Zeit entſtanden? oder: iſt der Normalzuſtand etwas, das nach Gottes Abſichten erſt in der Zeit allmälig entſtehen ſoll? — Faßt man dieſe Frage in dem Sinne, als ob urſprünglich in keiner Periode des Menſchen, auch nicht in ſeiner Bildungszeit, eine Verletzung des göttlichen Geſetzes habe ſtatt finden ſollen; ſo iſt ſie nach dem bisher Geſagten völlig zu verneinen. Fragt man aber, ob es Gottes Wille war, entweder, daß jeder zu ſeiner Kraft erwachſene Menſch nicht mehr ſündigen ſolle, oder, daß die Sünde auch bei dem Erwachſenen noch bleibe, und die völlige Unterordnung der Sinnlichkeit unter den vernünftigen Antrieb erſt im Greiſenalter oder gar nach dem Tode erfolgen ſolle; ſo iſt jenes nach dem bisher Geſagten zu bejahen, dieſes zu verneinen. In Beziehung auf das erſte Menſchenpaar heißt die Frage: hatte ſie Gott ſo geſchaffen, daß bei ihnen, wenn ſie es an ihrer eigenen Thätigkeit nicht fehlen ließen (§. 120.), der ſittliche Antrieb ſtets das Uebergewicht haben konnte, und iſt mithin die Gewohnheit, auch nach der erſten Bildungszeit hinaus zu ſündigen, nicht eine von Gott geordnete, ſondern durch Schuld der Menſchen entſtandene und fortgepflanzte? Und dieſes iſt nach der Lehre der Schrift zu bejahen. Dabei iſt aber der Mißverſtand zu entfernen, als ob man damit meine, jeder Menſch hätte in jedem Zeitalter das Ideal eines ſittlichen Menſchen, wie daſſelbe jetzt von der durch das Chriſtenthum erleuchteten Vernunft aufgefaßt iſt, darſtellen ſollen. Dieſe Forderung wäre wider-

ſprechend, da die Kenntniß des göttlichen Geſetzes nur allmälig in das Bewußtſeyn der Menſchen trat, und das Evangelium das Geſetz durch Moſen verbeſſerte. Das Ideale iſt vielmehr immer etwas der Erfahrung Vorauseilendes. Davon iſt vielmehr die Rede, daß der erwachſene Menſch der Erkenntniß der Pflicht, die er wirklich hat, ganz entſprechen, und alſo ſo vollkommen ſeyn ſollte, als er es nach ſeiner Vernunftbildung ſeyn könnte. Daß das iſraelitiſche Volk die Blutrache übte, war keine Sünde, denn ſie war nach dem Geſetze erlaubt; daß es aber zum Götzendienſt abwich, daß Ehebruch, Meineid, falſcher Richterſpruch u. ſ. w. bei ihm gefunden wurde, das war nicht normal, das war vielmehr gegen die Regel. —

Dafür aber, daß Gott das erſte Menſchenpaar ſo geſchaffen habe, daß, wenn ſie es an ihrer eigenen Thätigkeit nicht fehlen ließen, ihr Handeln immer ihrer Erkenntniß des göttlichen Geſetzes entſprochen, alſo immer tugendhaft geweſen ſeyn würde, läßt ſich auch Folgendes nach der Vernunft und Erfahrung anführen. Die Vernunft findet in ihren Begriffen von der Weisheit und Güte Gottes Gründe, anzunehmen, das erſte Menſchenpaar ſey im Normalzuſtande erſchaffen worden, d. h. ſeine Vernunft habe die Herrſchaft über die Naturtriebe ausüben und behaupten können (justitia originalis), und die natürlichen Triebe, oder das Begehrungs- und Gefühlsvermögen habe in einem ſo glücklichen Gleichgewicht geſtanden (aequale temperamentum qualitatum corporis), als es zu ihrer Leitung durch die Vernunft dienlich war. Denn da der Normalzuſtand des Menſchen die Bedingung ſeiner möglichſten Glückſeligkeit und Lebensdauer iſt; ſo wird die Güte Gottes, welche die Thiere in ihrem Normalzuſtande ſchuf, auch den Menſchen in dem für ihn beſtimmten Normalzuſtande erſchaffen haben. Des Schöpfers Güte iſt gleich gegen alle ſeine Geſchöpfe. Eben ſo folgt aus der Weisheit und Güte Gottes, daß er gleich den Urmenſchen ſo erſchaffen haben wird, daß auch er ſich zu der noch jetzt erkennbaren Idee der Menſchenbeſtimmung

(in Hinſicht der Moralität ſowohl als der Dauer des ſinnlichen Lebens) verhalten habe, wie ein (relativ) vollkommenes Mittel zum Zweck, d. h. daß er fähig war, ſeinem Geſetze des Lebens, dem Sittengeſetz, in wie weit er es erkannte, eben ſo unverrückt zu folgen, wie das Thier dem Inſtincte folgt, daß er ſich alſo in dem vorhin beſchriebenen Normalzuſtande befand. Sonſt würde der Schöpfer den unvernünftigen Weſen mehr Güte und Sorgfalt bewieſen haben, als den Menſchen. Auch bedurfte der Urmenſch dieſer der Menſchenbeſtimmung entſprechenden Beſchaffenheit mehr als irgend ein ſpäter lebender, weil er der Stammvater aller Menſchen ſeyn, und die menſchlichen Anlagen den Nachkommen durch die Fortpflanzung mittheilen ſollte. — Wollten wir annehmen, Gott habe die Menſchen urſprünglich ſo roh, ſinnlich und von thieriſchen Trieben beherrſcht erſchaffen, wie wir jetzt die Ureinwohner in Neuholland finden, und wie ſich manche der Ureinwohner von Amerika darſtellen, und ſein Zweck ſey, nicht die Individuen, ſondern das menſchliche Geſchlecht ſolle nur erſt im Ablaufe der Jahrtauſende ſich allmälig zu dem Zuſtande, den die Vernunft allein für den Normalzuſtand anerkennen kann, nämlich wo der Menſch dem durch die Vernunft erkannten Geſetz eben ſo feſt gehorcht, wie das Thier dem Inſtinct, entwickeln; ſo iſt eine ſolche Anſicht mit den Begriffen von Gott auf keine Weiſe zu vereinigen. Er hätte dann das menſchliche Geſchlecht nicht geſund, ſondern krank erſchaffen; da er doch alles andere gleich ſo geſchaffen hat, wie es ſeyn ſoll. Die ganze Reihe von Uebelthaten ſeit Anbeginn bis jetzt, welche aus dem Uebergewicht thieriſcher Triebe gegen das erkannte Geſetz hervorgegangen iſt, wäre dann ſein Werk, ſein beſtimmter Wille, und für den Menſchen etwas Nothwendiges, und darum nicht Strafbares. Die Menſchengeſchlechter der erſten Jahrtauſende wären dann nicht Selbſtzweck, ſondern Mittel zum Zweck, und nur die Stufen, auf denen die letzten Geſchlechter am Ende der Dinge endlich zu ihrem Ziele emporſtiegen. Zuletzt aber würde

ſich gar kein vernünftiger Zweck erkennen laſſen, warum Gott die Menſchen ſo unvollkommen geſchaffen, und ihnen einen ſo langen, tauſendjährigen Pfad der Verirrungen vorgeſchrieben habe, um zu Weisheit und Tugend zu gelangen. Man kann dieſes nicht Erziehung nennen; denn der Entwickelungsproceß würde hier nicht an denſelben Individuen geſchehen, ſondern an andern Individuen, erſt an dem tauſendſten Geſchlechte, und den früher lebenden würde davon nicht das Geringſte zu Gute kommen.

Wir ſind daher gedrungen, anzunehmen, daß der oben beſchriebene Normalzuſtand der Menſchen der urſprüngliche geweſen, und daß der Zuſtand der rohen Sinnlichkeit nicht der Zuſtand der Geſundheit, ſondern der Krankheit ſey.

Nach der Natur der Sache kann aber die Entartung der Menſchen nicht plötzlich und durch eine Handlung, ſondern ſie muß allmälig, durch wiederholte ſittliche Vergehungen entſtanden ſeyn. (Dieſes erkannte auch Reinhard in ſeiner Dogmatik, S. 307.) Die erſte mit Bewußtſeyn des Geſetzes begangene Sünde war daher nur der Anfang des Herausfallens aus dem Normalzuſtande, der in eben dem Maße weiter verändert wurde, in welchem ſich die Sünde verbreitete. Durch wiederholte ſittliche Vergehungen wurde, wie noch jetzt die Erfahrung lehrt, das Gefühl- und Begehrungsvermögen gewaltiger als die Vernunft; die natürlichen Triebe wurden ſtärker, erwuchſen zu Leidenſchaften, und die Sinnlichkeit wurde die Herrin der Vernunft, ſtatt von ihr beherrſcht zu werden. Je länger dieſer Zuſtand dauerte, deſto größer mußte das Mißverhältniß werden, nicht nur weil die Vernunft, von dem ſinnlich gewordenen Menſchen weniger cultivirt, ſchwächer, ſondern weil in gleichem Maße die ſinnlichen Triebe, durch Befriedigung und Gewohnheit gereizt, ſtärker und unbändiger wurden. Die Entartung alſo war etwas der Vermehrung und Verminderung Fähiges, wie alle zufällige Beſchaffenheiten im Menſchen; ſie war etwas allmälig Entſtehendes, und mußte in den erſtern Geſchlechtern noch in geringerem Grad vor-

handen ſeyn als in den ſpätern, und bei den Völkern, welche ſich ihr zu entreißen ſuchten, unbedeutender bleiben, als bei denen, die dem ſtärker gewordenen thieriſchen Triebe (wie die wilden Völker) ohne Gegenſtreben ſich dahin gaben *). In der Urzeit des menſchlichen Geſchlechts wird ſie daher geringer geweſen ſeyn, als in ſpätern Zeiten, und bei einzelnen Völkern und Individuen geringer oder größer als bei andern. Und da zur Erhaltung der menſchlichen Lebenskraft durchaus erforderlich iſt, daß die ſinnlichen Triebe von der Vernunft beherrſcht werden, ſo wird mit der ſittlichen Depravation zugleich eine Schwächung der Lebenskraft, und eine Verkürzung des Lebens eingetreten ſeyn.

Befragen wir nun die Geſchichte, ſo weiſen uns die Traditionen der älteſten Völker darauf hin, daß das menſchliche Geſchlecht ſich urſprünglich in ſeinem Normalzuſtande (dem goldenen Zeitalter) befunden habe, aber auch frühzeitig davon abgewichen ſey [70]), und daß eben deßwegen die

---

*) Dieſer Anſicht von der Erbſünde folgt auch Bockshammer („die Freiheit des menſchl. Willens," Stuttg. 1821. 8.) S. 129. „Es muß, ſagt er, angenommen werden, daß, bei der noch friſchen Kraft einer unverdorbenen Menſchennatur der allererſte Durchbruch aufgereizter Triebe mit ungewöhnlicher Heftigkeit geſchah. Es iſt nicht zu bezweifeln, daß eine ſolche Kataſtrophe auf das ganze Weſen der erſten Menſchen gewaltſam eingewirkt, und auch in dem Organismus derſelben bleibende tiefe Spuren zurückgelaſſen habe. Die menſchliche Natur, nach dem Falle, war eine andere als jene erſte und urſprüngliche, nicht zwar dem Weſen und der Subſtanz nach, aber doch in Rückſicht auf das Wechſelverhältniß der Kräfte. Unmöglich konnte dieſe in der Natur der Stammältern eingetretene Modification ohne phyſiſchen Einfluß auf die Nachgebornen bleiben: und daher denn ein durch Zeugung fortgepflanzter Ueberreiz des irrationalen Princips, ein fortwährendes Sollicitiren der Naturſeite unſers Weſens, welche aus der Tiefe, wohin ſie gehört, zur Herrſchaft, die ihr nicht gebührt, emporſtrebte."

70) S. Buttmann, Pandora, eine mytholog. Abhandl. in der euen Berl. Monatsſchrift, Decemb. 1802. — Paulus im neuen Repert. für bibl. und morgl. Lit. 2r B. S. 209 ff. Bauers Mythol. der Hebr. 1 Thl. S. 96 ff. Corrodi in den Beiträg.

normale Lebensdauer des menſchlichen Geſchlechts ſich vermindert, und die Unordnung der natürlichen Triebe, Krankheit, Schwäche, höhere phyſiſche Reizbarkeit und frühern Tod herbeigeführt habe [71]). Wenn man es nun neuerlich ſehr wahrſcheinlich gemacht hat, daß die normale Lebensdauer des Menſchen urſprünglich das Doppelte, ja vielleicht das Dreifache des Lebensalters beträgt, das jetzt die Menſchen erreichen [72]), wenn ſittliche Verdorbenheit auf phyſiſche Depravation entſcheidend einwirkt [73]), und Unordnun-

---

zur Beförd. des vern. Denkens in der Relig. 18 Heft. Hesiod. opera et dies v. 59 sqq. v. 104 sqq. Ovid. Metam. I. 3. 4. Vergl. Tiedemann, in der Berl. Monatsſchrift, Dec. 1796.

71) S. die Anmerk. 70 angeführten Schriften, und außerdem Eichhorns Bibl. der bibl. Lit. 4r B. S. 105. Bauers Mythol. der Hebr. 1 Thl. S. 199 f. — Lactant. instit. div. Lib. II. c. 12. Horat. Od. I. 3. Hesiod. opera et dies, v. 104 sqq. — Bei Geneſ. K. 3. ſagt der in den griechiſchen Schriftſtellern ſehr beleſene Joſephus (antiq. I. c. 3. § 9.): *μαρτυροῦσι δέ μου τῷ λόγῳ* (nämlich der Erzählung von dem langen Leben der Erzväter) *πάντες οἱ παρ᾽ Ἕλλησι καὶ παρὰ βαρβάροις συγγραψάμενοι τὰς ἀρχαιολογίας. Καὶ γὰρ καὶ Μανεθὼν, ὁ τὴν τῶν Αἰγυπτίων ποιησάμενος ἀναγραφὴν, καὶ Βηρωσσὸς, ὁ τὰ χαλδαϊκὰ συναγαγὼν, καὶ Μῶχός τε, καὶ Ἑστιαῖος, καὶ πρὸς αὐτοῖς ὁ Αἰγύπτιος Ἱερώνυμος, οἱ τὰ φοινικικὰ συνταξάμενοι, συμφωνοῦσι τοῖς ὑπ᾽ ἐμοῦ λεγομένοις. Ἡσίοδός τε καὶ Ἑκαταῖος, καὶ Ἑλλάνικος, καὶ Ἀκουσίλαος, καὶ πρὸς τούτοις Ἔφορος καὶ Νικόλαος ἱστοροῦσι τοὺς ἀρχαίους ζήσαντας ἔτη χίλια.* — Die Zendbücher geben dem erſten Menſchen nur eine hundertjährige Lebensdauer; ſ. Kleukers Zendaveſta, 3r Thl. S. 86.

72) Hufeland in ſ. Kunſt, das menſchl. Leben zu verlängern, 2te Aufl. 1 Thl. S. 121 ff. Er ſetzt das urſprüngliche Lebensziel des Menſchen auf 200 Jahre und gründet ſeine Behauptung auf die noch jetzt vorkommenden Beiſpiele von 160 jähriger Lebensdauer, theils auf das im Thierreiche herrſchende Geſetz (ſ. S. 74 ff.), daß ein Thier achtmal länger zu leben pflegt, als es wächſet.

73) S. Hufeland, S. 122. Auch zeigt dieſes das Beiſpiel von hohem und geſundem Alter, welches viele Pythagoräer, Platoniker und Stoiker, die ihre Weisheit praktiſch übten, und viele Mönche, in deren Seele der Friede Gottes, und in deren Körper

gen im Körper auch der Sittlichkeit nachtheilig ſind; ſo ſcheinen jene Traditionen der Urwelt nicht verwerflich zu ſeyn.

Aber könnte 3) eine ſolche Depravation durch die Zeugung fortgepflanzt, und alſo bei den ſpätern Geſchlechtern eine angeborne werden? — Daß moraliſche und phyſiſche Ausartung durch die Zeugung auch den Nachkommen mitgetheilt werden könne, und wirklich mitgetheilt werde, iſt gar nicht unwahrſcheinlich [74]). Denn a) der Grundſatz, daß die Wirkung nicht vollkommner ſeyn kann als die Urſache, ſcheint auch von der Zeugung gelten zu müſſen. Zwar können Kinder einzelne Vollkommenheiten beſitzen, welche ihre Aeltern nicht haben, indem durch die Verbindung zweier Geſchlechter Beſchaffenheiten im Kinde entſtehen können, welche ſich bei keinem der Zeugenden in gleichem Grade befinden (was beſonders von den intellectuellen Kräften gilt); aber im Allgemeinen gilt der Satz auch von der Zeugung: wie die Urſache, ſo die Wirkung, wie der Saame, ſo die Frucht. Hierzu kommt b) die über allen Widerſpruch gewiſſe Analogie der ſich fortpflanzenden Verſchlechterung bei Pflanzen und Thieren; c) die eben ſo gewiſſe und ſtreng ſich haltende Eigenthümlichkeit des Gemüths und Körpers der von verſchiedenen Menſchenraſſen erzeugten Miſchlinge, z. B. der Creolen; d) die Erfahrung, daß die Eigenheiten des Körpers, die beſondere Miſchung ſeiner Theile, Schwäche oder Kraft, Größe oder Kleinheit, die Diſpoſition zu gewiſſen Krankheiten, zum Wahnſinn, zu einem langen Leben, die Anlagen zu gewiſſen Künſten, auch Gemüthseigenſchaften, z. B. Gutmüthigkeit oder Bosheit, Sanftheit oder

---

das aequale temperamentum qualilatum corporis vorhanden war, erreichten.

74) S. Hufeland a. a. O., 2 Thl. S. 86 ff. Jacobi, Betrachtungen über die weiſen Abſichten Gottes, 1 Thl. S. 242 ff. Kants Anthropologie, 2te Ausg. S. 148. Schmidts empir. Pſycholog. S. 202. — — Plutarch de sera numinis vindicta, p. 223—228. ed. Reisk.

Wildheit, Mitleid oder Grauſamkeit häufig durch die Zeugung fortgepflanzt werden, beſonders bei ganzen Völkern. Endlich e) kommt auch hier die öfters vorkommende Depravation mancher Familien, z. B. mancher Regentenfamilien, ja auch ganzer Völker, wie die der Griechen und Römer zu den Zeiten ihres Verfalls, und mancher Zeitalter, und die Ausartung in Betrachtung, welche durch fortgeſetzte Heirathen zwiſchen nahen Blutsverwandten entſteht [75]). — Die Fortpflanzung moraliſcher und phyſiſcher Verderbniſſe wird aber um ſo gewiſſer erfolgen, je mehr die Nachkommen die erhaltene fehlerhafte Dispoſition in ſich ausbilden, und je mehr ſich nun in dem ganzen bürgerlichen und religiöſen Zuſtande Einrichtungen, Gebräuche, Anordnungen verbreiten, welche die Macht der Triebe über die Bildungszeit hinaus befördern, den ſittlichen Willen aber hemmen; und ſo konnte eine in den Menſchengeſchlechtern entſtehende Entartung zunehmen, und nach und nach eine herrſchende Eigenthümlichkeit werden.

Nur darf man dabei nicht die Vorſtellung haben, als ob jene Entartung **ein** intenſiv und extenſiv feſt begrenztes Verderben, gleichſam eine moraliſche Kategorie, wie etwa beim Verſtande die Denkart der Cauſalität, oder daß ſie bloß eine Frucht der erſten Sünde ſey. Man muß ſie vielmehr als Wirkung aller nachfolgenden Sünden, und als

75) Auch **Schiller** war durch die Data der Geſchichte von dieſen Sätzen überzeugt. S. den Jahrgang 1814 des Taſchenbuchs Minerva, am Anfang. — Auch zwiſchen Kindern ungebildeter und roher, und den Kindern an Geiſt und Herz gebildeter Leute bemerkt der Beobachter einen auffallenden Unterſchied in ihrem äußerlichen Gepräge. Noch auffallender iſt dieſer Unterſchied zwiſchen Nationen. Der geiſtvolle Mor. **Arndt** fand ihn zwiſchen Schweden und Lappen, und bei den Kindern der letzten bemerkte er einen Zug von Wildheit und Scheu, den er nicht beſſer als durch den Unterſchied zwiſchen zahmen und wilden Vögeln bezeichnen zu können verſichert. Es ſcheinen ſich daher die durch die Cultur hervorgebrachten Veränderungen in dem Menſchen durch die Zeugung fortzupflanzen.

eine Beſchaffenheit betrachten, die eben deßwegen weder in allen Zeiten noch in allen Individuen in gleichem Grade vorhanden war und iſt, und ſich vermehren, aber auch, wenn der Menſch ſich veredelt, vermindern kann. Die ſymb. Bücher behaupten daher mit Recht, daß ſie keine weſentliche Eigenſchaft des Menſchen, ſondern eine zufällige Beſchaffenheit ſey (accidens), und noch weniger für die Subſtanz des Menſchen gehalten werden könne, wie Flacius wollte. Die Erhebung der Menſchheit zum Normalzuſtande iſt die Abſicht der Erziehung, und die Abſicht des Chriſtenthums. Die urſprüngliche Beſtimmung des Menſchengeſchlechts iſt durch jene Depravation nicht aufgehoben. Durch die Offenbarung fährt die Menſchheit im Ganzen fort, zum Vollkommnern fortzuſchreiten, und ſich dem Normalzuſtande, den urſprünglich jedes Individuum während ſeiner Lebensdauer erreichen konnte und ſollte, zu nähern. Die Individuen aber rettet Gott nach der kirchlichen Lehre durch die Anſtalt der Verſöhnung, durch welche er die endlichen Folgen der Erbſünde wieder aufhebt.

Die Einfachheit der menſchlichen Seele ſteht übrigens der Annahme der ſymbol. Bücher von der Fortpflanzung einer Depravation nicht entgegen. Denn theils wiſſen wir, daß die Begriffe von einfach und zuſammengeſetzt bloß ſubjective Gültigkeit haben; theils iſt die Verbindung zwiſchen Leib und Seele ſo innig, daß beide in ſteter Wechſelwirkung ſtehen, und Unordnungen des Körpers unvermeidlich auch auf den Geiſt einwirken; theils lehrt die Erfahrung die Fortpflanzung geiſtiger Beſchaffenheiten durch die Zeugung, theils endlich iſt die Schöpfung der einzelnen Menſchenſeelen keine unmittelbare (1 Thl. §. 113.), ſondern eine mittelbare und geſchieht durch die Zeugung. Es iſt daher conſequent, wenn die ſymb. Bücher behaupten, daß Jeſus, weil er nach Seele und Leib von Gott unmittelbar erſchaffen worden ſey, die Erbſünde nicht an ſich gehabt habe.

Die moraliſchen Folgen einer ſolchen Entartung konnten keine andern ſeyn, als eine herrſchende Disposition

zur Sünde, welche in einzelnen Menſchen bald mehr bald weniger entwickelt, in einzelne unſittliche Handlungen ausbricht, und der Vernunft die Herrſchaft entreißt. Es laſſen ſich aber drei Fälle denken: daß entweder die Vernunft noch jetzt ihre urſprüngliche Vollkommenheit hat, aber der weit ſtärker entwickelten Sinnlichkeit nicht gewachſen iſt; oder daß die Vernunft ſchwächer geworden, die Sinnlichkeit aber unverändert geblieben iſt, oder daß beides eine nachtheilige Veränderung erfahren hat, und die Sinnlichkeit ſtärker, die Vernunft aber ſchwächer geworden iſt. Die ſymb. Bücher nehmen das Letztere an, und die Kirche hat daher immer behauptet: Leib und Seele ſeyen der Sitz der Erbſünde[76]. Der Streit hat kein Intereſſe. Denn in der Sache iſt es daſſelbe, ob die Vernunft ſelbſt durch die Erbſünde gelitten hat, oder ob ſie nur relativ gegen die verſtärkte Sinnlichkeit zu ſchwach iſt. Es bleibt immer der Satz: daß ſie den Menſchen nicht zu beherrſchen vermag, wie ſie ſoll.

Die phyſiſche Folge einer ſolchen Depravation kann keine andere ſeyn, als daß der Menſch durch die Unordnung und Stärke der natürlichen Triebe und die daher entſtehenden moraliſchen Unordnungen der Krankheit und phyſiſcher Schwäche unterworfen wurde, und allmälig aufhörte, ſeine normale Lebensdauer zu erreichen *).

---

76) S. Reinhards Dogm. S. 306. J. F. Buddeus diss. de anima sede peccati originalis principali. Jen. 1725. J. A. Cramer, in ſ. Beiträg. zur theol. Gelehrſamk. 4 B. S. 317 ff. Die Gnoſtiker, Enkratiten, Manichäer ſuchten den Sitz der Sünde im Körper; die afrikaniſchen Väter aber in der Seele, indem ſie glaubten, die Menſchenſeelen würden durch die Fortpflanzung erzeugt. So auch Auguſtin, und er konnte bei ſeiner Theorie nicht anders, ohne inconſequent zu werden. Der Ausdruck „Sitz der Erbſünde" kann entweder anzeigen, wie weit ſich dieſes Verderben in ſeinen Wirkungen erſtrecke, oder welche Theile von ihm ergriffen und verändert ſind.

*) Von 100 Menſchen, die geboren werden, werden nur ſechs über 60 Jahre, und von 10,000 Menſchen nur Einer hundert Jahre alt. S. Hufeland a. a. O. 1 Thl. S. 123. Die Thiere, ausge=

Die metaphyſiſche Folge einer ſolchen Depravation kann nach der Natur der Sache nur dieſe ſeyn, daß der Menſch theils durch die Verkürzung ſeines Lebens, theils durch die Sünde, nicht ſo vollkommen auf Erden werden kann, als er nach Gottes Rathſchluß werden ſollte, und urſprünglich konnte, daß er alſo von ſeiner ihm gegebenen Beſtimmung (§. 118.) abwich, und daher des ihm bereiteten vollkommnern Daſeyns unwürdig wurde. Denn nach richtigen Begriffen von göttlicher Gerechtigkeit und menſchlicher Schuld, können ewige Martern nicht als Strafen der Erbſünde angeſehen werden, ſondern nur entweder eine Beraubung der den Menſchen zugedachten höhern Seligkeit, oder eine Vertilgung der mißgerathenen Geſchöpfe, oder eine endliche Beſſerung derſelben durch leidensvolle Zuſtände. Um nämlich nicht die moraliſche Welt, von welcher die Menſchen nur einen geringen Theil ausmachen, zu zerrütten, wird Gott das allgemeine Geſetz: „jedes Geſchöpf, das ſeine Beſtimmung verläßt, wird elend und geht zu Grunde," auch auf die Menſchen anwenden, und ihnen die Seligkeit der zukünftigen Welt entziehen müſſen. Es iſt aber dieſes nicht als eine Zurechnung oder Strafe [77],

---

nommen die, welche der Menſch braucht und mißbraucht, erreichen ihre normale Lebensdauer noch immer, weil ſie ihrer Vernunft, dem Inſtinct, getreu folgen.

77) Man unterſchied imputatio in reatum, und imput. in poenam. Unter der erſten dachte man ſich das Urtheil Gottes, nach welchem er alle Nachkommen Adams für eben ſo ſtrafbar halte, als den Adam ſelbſt, und ihnen gleiche Schuld beimeſſe; unter der letztern aber das Urtheil Gottes, nach welchem er die Nachkommen Adams an deſſen Strafe mit theilnehmen laſſe, ohne ſie jedoch für gleich ſtrafbar zu erklären. Die erſtere kann man aber nicht annehmen, ohne Gott ungerecht zu machen, und die letztere iſt keine eigentliche Zurechnung, ſondern eine bloße societas malorum, welche Gott nicht aufheben kann, ohne den ganzen Lauf und die Ordnung der Natur zu zerſtören. So iſt die Schwäche und Krankheit, welche veneriſche Aeltern auf ihre Kinder verpflanzen, für letztere zwar ein Unglück aber keine Strafe.

ſondern bloß als ein Uebel (ſubjectiv für den Menſchen) anzuſehen, das, wie alle Folgen der Sünde, nur dann die Natur einer Strafe für den Menſchen erhalten kann, wenn er, die Sünde erkennend, ſie nicht bekämpft, ſondern ſich ihr dahin gibt. (Vergl. 1 Thl. S. 429.)

Beſchreibt man alſo die Erbſünde als die nach und nach entſtandene, der Vermehrung und Verminderung fähige, theils durch Zeugung, theils durch den bürgerlichen und religiöſen Zuſtand fortgepflanzte und erhaltene Entartung der Menſchen, nach welcher ſie, auch als zur Kraft erwachſene Menſchen, nicht aufhören, den ſinnlichen Antrieb dem ſittlichen vorzuziehen, und daher, weil ſie ihre Beſtimmung nicht erfüllen, auch der ihnen zugedachten Lebenslänge und der ihnen beſtimmten Glückſeligkeit in einem zweiten Leben verluſtig werden; — ſo wird weder die Vernunft noch die Erfahrung dagegen etwas Entſcheidendes einzuwenden haben. Auch hat man nun nicht nöthig, die Veranſtaltung des Sündenfalls, ja nicht einmal die Zulaſſung deſſelben oder die Erbſünde zu rechtfertigen, indem dieſe Rechtfertigung ſchon in dem liegt, was 1 Thl. §. 97 f. über die Zulaſſung des Uebels und §. 120. überhaupt geſagt worden iſt.

§. 128.

Geſchichte der Lehre von der Erbſünde.

Da Geneſ. 3. von der Entſtehung einer Erbſünde nichts enthält, ſo darf es uns nicht befremden, daß das ganze A. T. von Geneſ. 3. keinen Gebrauch macht, und nur im Allgemeinen über die Sündhaftigkeit der Menſchen ſpricht, ohne ſich näher darüber zu erklären. Auch wird der Tod im ganzen A. T. als etwas Natürliches, nicht aber als Folge des Vergehens Adams vorgeſtellt. Erſt im Exil fingen die Juden an, über die Entſtehung des moraliſchen Uebels nachzudenken, und den Urſprung von der Sünde und dem Tode in Geneſ. 3. zu finden. Wahrſcheinlich wurde

ihr Nachdenken hierauf gerichtet durch Zoroaſters Lehre *): Doch waren ihre Meinungen nichts weniger als einſtimmig. Sirach läugnet zwar die Sündhaftigkeit der Menſchen nicht (Kap. 8, 5.), aber von einer Erbſünde weiß er nichts, ſondern glaubt, der Menſch werde nicht moraliſch verdorben geboren (Kap. 10, 18. 19. 51, 13.) und habe das liberum arbitrium, Kap. 15, 14—17. Den Sündenfall übergeht er Kap. 18, 1 ff. ganz mit Stillſchweigen, und betrachtet Kap. 17, 1. 2. den Tod als etwas Urſprüngliches und Natürliches. Dagegen findet ſich aber in ſeinem Buche auch eine andre Vorſtellung, nach welcher der Anfang der Sünde und des Todes von Eva abgeleitet wird **); ein Beweis, daß die Meinungen hierüber unter den Juden verſchieden waren. Dieſes ſieht man auch daraus, wie Philo und Joſephus die moſaiſche Stelle verſtehen ***). Auch

---

*) Zoroaſters Lehre hat einige Aehnlichkeit mit den moſaiſchen Nachrichten, aber ſie iſt doch auch ſehr verſchieden. Nach Zoroaſter war dem erſten Menſchenpaare unter der Bedingung der Tugend, und daß ſie keine Dews (Dämonen) anbeten würden, der Himmel beſtimmt. Sie waren anfangs tugendhaft; aber Ahriman (Satan) ließ ihnen durch einen Dew böſe Gedanken eingeben, als ob er Schöpfer der Welt ſey. Durch den Glauben an dieſe Lüge wurde das erſte Menſchenpaar dem Ahriman ähnlich, böſe und unglücklich. Sie gingen auf die Jagd und fanden eine weiße Ziege, deren Milch ſie genoſſen, und ſehr erquickend fanden, die aber ein Uebel für ihren Körper war. Der Dew gab ihnen nun Früchte, die ſie aßen, und dadurch ſie hundert Glückſeligkeiten verloren, bis auf eine. Erſt nach funfzig Jahren empfanden ſie den Geſchlechtstrieb, und zeugten Kinder. S. Kleukers Zend-Aveſta, 3 Thl. S. 84 ff. Aber Unſterblichkeit ſchreibt Zoroaſter dem erſten Menſchenpaare nicht zu. Von einer Erbſünde und deren Strafe, dem Tode, hat Zoroaſter nichts.

**) Kap. 25, 24. ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες. Offenbar ſehen dieſe Worte auf Geneſ. 3.; aber es bleibt ungewiß, auf welche Art Sirach die Sünde von Eva's Vergehen ableitet, und ob δι' αὐτὴν auf die Eva, oder auf ἁμαρτία zu beziehen ſey. Das Erſtere iſt wahrſcheinlicher.

***) Ueber Philo ſ. Anmerk. 55. Joſephus kennt die Erbſünde gar nicht, er behauptet vielmehr, daß Seths Nachkommen höchſt

der Verf. des Buchs der Weisheit kennt keine von Adams Vergehen entſtandene forterbende Sündhaftigkeit [78]); er erwähnt zwar des Falls Adams Kap. 10, 1. und behauptet Kap. 2, 23 f., daß durch des Teufels Neid der Tod entſtanden ſey, aber er verſteht unter *θάνατος* nicht den Tod des Leibes, ſondern den ewigen Tod der Seele. (S. §. 135. die zwiſchen der 46 und 47 Anmerk. befindliche Note.) Wir haben alſo keinen Grund, die Lehre von der Zurechnung des Sündenfalls als allgemeine Lehre der Juden vor Jeſu Zeit anzuſehen, und deßwegen auch Röm. 5, 12 ff. davon zu erklären; wenn aber dieſe Lehre ſpäterhin in einigen Rabbinen gefunden wird, ſo folgt daraus gar nicht mit Sicherheit, daß ſchon Paulus ſie gehabt habe [79]). Es waren daher auch die Meinungen in der älteſten chriſtlichen Kirche gar nicht übereinſtimmend oder fixirt [80]), und noch

---

tugendhaft und weiſe von Natur (*ἀγαθοὶ φύντες*) geweſen wären. Er leitet vom Sündenfall nicht ein einziges Uebel für alle Menſchen ab, und ſchreibt den Menſchen vor dem Falle nur dieſes zu, daß ihnen Gott ein glückliches, ganz übelfreies, und langes Leben beſtimmt gehabt habe. S. Bretschneider theol. Jos. p. 45 sq.

78) S. Bretſchneiders Dogm. der Apokr. §. 52. S. 283 ff. Andrer Meinung iſt Cramer in ſeiner Darſtellung der Moral der Apokr. in Keils und Tzſchirners Analekten, 2 B. 1 St. S. 82 ff. Die Stellen ſind K. 9, 6. 13 ff. 12, 10. 13, 1. 8, 19. 20.

79) Wetſtein in ſ. N. T. hat zu Röm. 5, 14. eine Menge rabbiniſche Stellen angeführt, daß in Adam alle Menſchen geſündigt hätten, und deshalb ſterben müßten; eben ſo Eiſenmenger in ſ. entdeckten Judenthum, 2 Thl. S. 80. Doch beweiſen dieſe Stellen nicht alle das, was ſie beweiſen ſollen, ſ. Flatts Magaz. 13 St. S. 68 ff., und ſind größtentheils auch zu jung, um zur Erklärung von Röm. 5, 12. gebraucht zu werden. Wollte man dieſes, ſo müßte *ἡ ἁμαρτία* bei Paulus die allgemeine Sündenſchuld bezeichnen, was aber dieſes Wort wegen der Ausdrücke *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, V. 13., *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται*, V. 14., *ἁμαρτήσ. ἐπὶ τῷ ὁμοιώμ. τῆς παραβ.* V. 20., *ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία* nicht bezeichnen kann.

80) J. C. Walch historia doctrinae de pecc. originis. Jen. 1738. Ej. diss. de Pelagianismo ante Pelagium, in ſ.

weniger war kirchlich darüber etwas feſtgeſetzt. Origenes (*περὶ ἀρχῶν*, prooem.) ſagt ausdrücklich, daß die Kirche lehre, jede menſchliche Seele habe freien Willen, um entweder das Gute oder Böſe zu wählen, daß aber die kirchliche Lehre nichts darüber beſtimme, ob die Seele durch den Saamen fortgepflanzt werde, oder welchen Urſprung ſie habe. Dieſes bewährt ſich auch durch die Schriften der älteſten Kirchenlehrer, welche von einer auguſtiniſchen Erbſünde und deren Fortpflanzung nichts haben; daher auch Johannes Damaſcenus († 760) dieſe Lehre nicht mit unter die kirchlichen Dogmen rechnet.

Einſtimmig nämlich ſchreiben die älteſten Kirchenväter dem Menſchen, wie er nicht etwa vor dem Falle war, ſondern wie er noch jetzt iſt, Freiheit des Willens zu, nach welcher er entweder das Gute oder das Böſe wählen könne *),

---

miscellaneis sacris. (C. F. Roesler) Lehrbegriff der chriſtl. Kirche in den drei erſten Jahrhunderten. Frankf. 1772. S. 168 ff. Vergl. deſſen Bibliothek der Kirchenväter, 4 Thl. S. 424 f. Cramer, in der Fortſetz. von Boſſuets Weltgeſchichte, 3 B. S. 519 ff. Seiler über die Erbſünde, S. 141 ff., wo man auch die Meinungen der alten nichtchriſtl. Völker angeführt findet. Eine vorzügliche Schrift iſt die Preisſchrift: Jo. Horn Comment. de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit de peccato originali. Goett. 1801. 4. Man ſ. auch Keil de doctoribus veteris ecclesiae, culpa corruptae per Platonicas sentent. etc. in der 15—18 Commentat. Münſchers Handb. d. Dogmengeſch. 2r B. S. 89 ff. 4r B. S. 143 ff.

*) Die Stellen darüber ſind äußerſt häufig. Man ſehe Clemens Rom. Recognit. III, 23. V, 8. IX, 30.: non aliam ob causam Deus sive in praesenti sive in futuro seculo peccatorem punit, nisi quia scit, eum potuisse vincere, sed neglexisse victoriam. Juſtin der Märtyrer Apol. ad Senat. Rom. p. 71 erklärt es für gottlos, die Freiheit des Willens zu läugnen. Er erkennt (Apol. ad Anton. p. 80.), daß es ohne Freiheit keine Vergeltung gebe, indem er ſagt: *εἰ μὴ προαιρέσει ἐλευθέρᾳ πρὸς τὸ φεύγειν τὰ αἰσχρὰ, καὶ αἱρεῖσθαι τὰ καλὰ, δύναμιν ἔχει τὸ ἀνθρώπειον γένος, ἀναίτιόν ἐστι τῶν ὅπως δήποτε πραττομένων. Ἀλλ᾽ ὅτι ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ κατορθοῖ καὶ σφάλλεται, οὕτως ἀποδείκνυμεν.* Ferner: Tatiani Assyr. orat. contra gentes

und finden darin den Grund der Entſtehung der Sünde, indem ſie zugleich bemerken, daß dadurch Gott wegen der Entſtehung der Sünde gerechtfertiget werde. Sie wiſſen daher auch davon gar nichts, daß der Menſch mit dem Verderben der Erbſünde befleckt geboren werde, und von Natur der Verdammniß unterworfen ſey, ſondern erklären die Neugebornen für rein, ſchuldlos, und gottgefällig *).

---

p. 146. Clem. Alex. IV, Strom. I, 1. und 17. lib. IV, §. 24. Origen. c. Cels. IV, 66. Derſelbe, indem er (comment. in ep. ad Rom. III, §. 6.) νόμος Röm. 3. vom Sittengeſetze der Vernunft erklärt, und das Erwachen des Bewußtſeyn des Geſetzes in dem aufwachſenden Menſchen erläutert, ſagt: „In lege autem sunt hi, qui id aetatis agunt, quo discretionem boni malique jam capiunt. — Deus quidem dedit homini omnes affectus omnesque motus, quibus ad virtutem niti possit et progredi; insuper etiam vim rationis inseruit, qua agnosceret, quid deberet agere, quid cavere. Haec ergo invenitur Deus communiter omnibus hominibus praestitisse. Sed si his acceptis homo neglexerit iter virtutis incedere, cui ex Deo nihil defuit, invenitur ipse defuisse iis, quae a Deo data sunt sibi."

*) Hermae Past. lib. 2. mand. 2.: Simplicitatem habe, et innocens esto, et eris sicut infans, qui nescit malitiam, quae perdidit hominum vitam. Derſ. lib. 2. simil. 29 ſagt, wo er die Berge der Seligen beſchreibt: „Der 12te Berg, der rein glänze, tales sunt, qui crediderunt sicut infantes sinceri, quibus nulla malitia adscendit in sensum; nec sciverunt, quid sit malitia, sed semper in sinceritate manserunt. Hujusmodi homines sine omni dubitatione inhabitant regnum Dei. Omnes enim infantes honorati sunt apud dominum et primi habentur." — Athenagor. de resurrect. mort. p. 55. — Clemens von Alexandrien behauptet paedag. I, 2.: alle Menſchen hätten den Logos, der ſie zum Wahren und Guten leite. Die Weiſen ſowohl unter den Chriſten als bei den Heiden, die ihm folgten, ſündigten nicht abſichtlich, und wenn es geſchehe, ſo gehe es ſchnell vorüber. Alle Menſchen ſeyen wegen ihrer vernünftigen Natur Gegenſtände der Liebe Gottes. Zwar ſagt Clemens paed. III, 12.: μόνος ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. ἀναδραμεῖν δὲ μετὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐ τοῦ τυχόντος ἀνδρὸς, ἀλλὰ τοῦ ἀξιολόγου, aber er ſpricht

Was den Sündenfall Adams betrifft, ſo ſind ihre Anſichten darüber zwar nicht ganz dieſelben, aber doch weit verſchieden von den ſpätern. Indem ſie den innern Grund der Entſtehung der Sünde in der Freiheit ſuchen, betrachten ſie als äußerliche Veranlaſſung und Anreizung dazu hauptſächlich die Wirkſamkeit der Dämonen †). In den Recognitionen des Clemens (I, §. 29.) wird die Herrſchaft der Sünde gar nicht von Adam abgeleitet, ſondern davon, daß im 8ten Geſchlecht von Adam die Gerechten und ein Leben der Engel führenden Menſchen, angezogen von der Schönheit der Weiber, ſich mit dieſen geſetzwidrigen und allgemeinen Beiſchlaf erlaubt hätten, wodurch ſolche Unregelmäßigkeiten in das Leben gekommen ſeyen, daß ſie alle Menſchen zur Sünde verleitet hätten. Dieſes ſündige Geſchlecht, das die Giganten erzeugt habe, ſey aber durch die Sündfluth vertilgt worden. Das goldene Zeitalter wird aber nicht ins Paradies geſetzt, ſondern allen acht erſten Geſchlechtern zugeſchrieben (lib. IV. §. 68.); nämlich: die Thiere hätten den Menſchen gehorcht, und das Alter ſey vor dem tauſendſten Jahre nicht gekommen. Der

---

damit nur aus, was gewöhnlich geſchieht, nicht was aus Nothwendigkeit geſchehen müße, und er ſchreibt jedem Menſchen das Vermögen zu, ein *ἀξιόλογος* zu ſeyn. Daher auch ſeine Behauptung, daß die Heiden durch die Philoſophie, die Chriſten durch den Glauben an Chriſtum ſelig würden. S. auch Origen. c. Cels. II, §. 66 sq. Derſ. homil. in Jerem. 14, 10.: *λογικός ἐστι πᾶς ἄνθρωπος· τῶν οὖν μετεχόντων λόγου πάντων ἀνθρώπων ἔν τισι μὲν ἡ ἰσχὺς τοῦ λόγου ηὔξασεν, ἔν τισι δὲ ἐκλείπει.*

†) Barnabas, Hermes, Ignatius, Polykarpus, die Briefe von Clemens Rom., die apoſtoliſchen Conſtitutionen haben nichts über Adams Zuſtand, den Sündenfall und die Erbſünde. Auch in den Recognitionen des Clemens, wo lib. I. §. 27 ff. die in der Geneſis erzählte Geſchichte wieder erzählt wird, iſt der Sündenfall ganz übergangen. Es heißt zwar lib. II. §. 45. prima mulier, quia male credidit serpenti, morte condemnata est; aber der Verf. hat nach §. 53—55. die Meinung, daß die erſten Menſchen durch das Eſſen vom Baume zur Erkenntniß des Guten gekommen ſeyen.

lange Genuß und die Ruhe habe aber die Menſchen verblendet, Gottes, als des Gebers, zu vergeſſen, ihn nicht mehr zu verehren, und dadurch ſchlechter zu werden, worauf nun die Uebel in der Natur entſtanden wären, um ſie wieder zu Gott zu führen. Eben ſo wenig wiſſen die Homilien des Clemens von einem Sündenfalle durch das Eſſen vom Baume der Erkenntniß (ſ. homil. III, 22.), ſondern leiten, wie die Recognitionen, die Sünde von der durch die goldne Zeit entſtehenden Undankbarkeit der Menſchen und die Einwirkung der Engel und der Dämonen ab. †).

Auch Juſtin der Märtyrer leitet die Entſtehung der Sünde von den Begierden der Menſchen und dem Einfluſſe der Dämonen zugleich ab (apol. ad Anton. p. 58.) und gedenkt zwar des Vergehens Adams an mehrern Orten, leitet aber weder ein ſittliches Verderben noch eine Schuld von demſelben für die folgenden Geſchlechter ab, ſondern daß jeder Menſch, wenn er wie Adam ſündige, ſich den

---

†) Homil. VIII, §. 10—20. heißt es: Die Menſchen, nach Gottes Bilde erſchaffen, gehorchten dem Geſetze Gottes, daher ihnen die ganze Natur günſtig und heilſam war. Dieſes Glück machte ſie undankbar, daß ſie glaubten, es gebe keine Vorſehung, und ſie verachteten Gott. Einige der den niedrigſten Himmel bewohnenden Engel verlangten nun die Erlaubniß, als Menſchen leben zu dürfen, um dieſe Undankbarkeit durch ihr Beiſpiel zu ſtrafen. Da ihnen aber dieſes erlaubt wurde, ſo fielen ſie ſelbſt, begatteten ſich mit menſchlichen Weibern, und erzeugten die Giganten, die zuerſt Blut aßen; das thaten ihnen andere Menſchen nach, und ſo εἴτε ἀγαθοὶ εἴτε κακοὶ οὐκ ἐγεννώμεθα, ἀλλὰ γινόμεθα. Nun wurde dadurch die Natur verunreinigt, die Menſchen ſtarben früher, und es entſtanden giftige Thiere. Gott vertilgte dieſes Geſchlecht durch die Sündfluth, und die Seelen der Giganten ſind nun die Dämonen, welche immerfort einen Hang zum Blutgenuß haben, und die Abgötterei einführten. Alle die den Götzen dienen, ſind in ihrer Gewalt, und werden in dieſer und in jener Welt dafür geſtraft. Das Hauptverbrechen, die Sünde aller Sünden, die von Gott ſcheidet, iſt daher die Abgötterei (Hom. 11, §. 12.), welche den ewigen Tod bringt.

(ewigen) Tod zuziehe *), Auch ihm iſt die Abgötterei die Hauptſünde (quaest. ad graec. p. 15.). — **Theophilus** lehrt: (ad Autol. p. 101 f.) der Menſch war im Paradieſe nicht vollkommen (*τέλειος*), ſondern ſollte es erſt noch werden, und ſo ſich zu einem Gott verklären und zum Himmel aufſteigen. Der Baum des Erkenntniſſes und ſeine Frucht waren nicht ſchädlich, ſondern Erkenntniß gebend; aber Adam, damals noch ein Kind, konnte die Gnoſis nicht recht gebrauchen, daher ihm Gott die Frucht verbot. Nach Uebertretung des Verbots habe Gott den Menſchen aus dem Paradies getrieben und dem Tode unterworfen, daß er unter Arbeit und Leiden wieder Gehorſam lerne, um nach der Auferſtehung wieder in das Paradies verſetzt werden zu können. Durch die Sünde ziehe ſich der Menſch ſelbſt den Tod zu, durch die Tugend aber erwerbe er ſich das ewige Leben. Der Teufel (p. 104.) habe aber die Eva verführt, um die Abgötterei einzuführen. — **Athenagoras** (Apol. p. 27 — 29.) findet alle Sünde in der Abgötterei begriffen, welche die Dämonen (deren Entſtehung er auch durch die Vermiſchung menſchgewordener Engel mit menſchlichen Weibern geſchehen läſſet) eingeführt hätten. — **Clemens** von Alexandrien widerſpricht der Meinung, daß der Menſch bei ſeiner Geburt ſündig und verdammt ſey, recht nachdrücklich (Strom. III, p. 556 f.), und ſucht den Urſprung der Sünde überall in der Freiheit des Menſchen, die er ſehr feſt behauptet; den Sündenfall aber und das Paradies erklärt er (*λόγος προτρεπτ.* §. 11.) allegoriſch davon, wie bei jedem

*) Dial. c. Tryph. p. 353 f.; „Die Worte Pſ. 81, 6. 7. ſind geſchrieben, *ἵνα δηλώσῃ καὶ τὴν παρακοὴν τῶν ἀνθρώπων, τοῦ Ἀδὰμ λέγω καὶ τῆς Εὔας, καὶ τὴν πτῶσιν τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως· — — ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὀνειδίζει τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς καὶ θεῷ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους, ἐὰν φυλάξωσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ, γεγενημένους, καὶ κατηξιωμένους ὑπ' αὐτοῦ υἱοὺς αὐτοῦ καλεῖσθαι, καὶ οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι, θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται.*

Menſchen Sünde entſteht, und behauptet, der Teufel, oder die alte Schlange, habe den Adam zur Abgötterei verführt, und thue dieſes noch immer bei andern Menſchen, wodurch die Strafe des geiſtigen und ewigen (nicht des irdiſchen) Todes über ſie komme. (λόγ. προτρεπτ. §. 1. 2. 9. 10.) Denn aus der Unkenntniß und Nichtverehrung Gottes folge der Tod, ſo wie aus Erkenntniß und Verehrung deſſelben die Unſterblichkeit *). Von der ſpätern Meinung aber, daß Adam vor dem Falle vollkommen geweſen ſey, und daß er durch den Fall, und mit ihm alle Menſchen die anerſchaffene Vollkommenheit verloren hätten, war er weit entfernt, ſondern behauptet (Strom. VI. §. 13.), Adam habe, wie noch jetzt alle Menſchen, die Fähigkeit gehabt, vollkommen zu werden, und ſie nur nicht recht gebraucht **).

Eben ſo wenig weiß Origenes etwas von einer Erbſünde. Er vertheidigt nicht nur die freie Wahl des Menſchen zwiſchen Gutem und Böſem in der Hauptſtelle περὶ ἀρχῶν III. §. 2 ff. und an andern Orten ſehr nachdrücklich, ſondern erkennt auch, (Contra Cels. IV, 45.) daß die Menſchen von Natur in moraliſcher Hinſicht ſehr verſchieden ſeyen, und daß bei dem Menſchen (Comment. in

---

*) Strom. V, 10.: Ὁ μὲν γὰρ μὴ ἔχων γνῶσιν ἀγαθοῦ, πονηρός ἐστιν, ὅτι εἷς ἀγαθὸς, ὁ πατήρ. τὸ δὲ ἀγνοεῖν τὸν πατέρα, θάνατός ἐστιν, ὡς τὸ γνῶναι ζωὴ αἰώνιος. Den durch die Sünde entſtandenen θάνατος erklärt er Strom. III, §. 9. vom geiſtigen Tode, d. i. (wie er Strom. IV, 3 ſagt) ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς, ἁμαρτικῆς οὔσης· ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας. Vom leiblichen Tode aber ſagt er (III, 9.): Φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας, γενέσει θάνατος ἕπεται· καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ.

**) Τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο (Ἀδάμ), πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος. — Πάντες μὲν οὖν πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν πεφύκασιν· ἀλλ' ὁ μὲν μᾶλλον ὁ δὲ ἧττον πρόσεισι τῇ τε μαθήσει, τῇ δὲ ἀσκήσει. Διὸ καὶ οἱ μὲν ἐξήρεσκαν μέχρι τῆς τελείας ἀρετῆς, οἱ δὲ μέχρι τινὸς ἔφθασαν· ἀμεληθέντες δ' αὖ τινὲς, καὶ εἰ ἄλλως ἦσαν εὐφυεῖς, εἰς τοὐναντίον ἀπετράπησαν.

I.

ep. ad Rom. III. §. 2.) ſo lange er noch in der Kindheit lebe, und den Unterſchied des Guten und Böſen nicht kenne, gar keine Imputation ſeiner Handlungen gegen das Geſetz ſtatt finde. Er ſcheint zwar an einigen Stellen zu behaupten, daß in und mit Adam das ganze menſchliche Geſchlecht geſündigt habe *); aber theils haben wir dieſe Stellen nur in der untreuen lateiniſchen Ueberſetzung Rufins, der den Origenes oft nach der ſpätern Kirchenlehre ſprechen läßt; theils ergibt ſich aus ausdrücklicher Erklärung des Origenes und aus ſeinem ganzen Syſtem, daß er nur meint, die Seelen würden um Adams willen geſtraft, weil ſie durch ihn zu der leiblichen Geburt als Menſchen auf dieſer Erde kämen †). Vermöge ſeiner Meinung von der Präexiſtenz der Seelen nahm er nämlich an, die Seelen der Menſchen ſeyen urſprünglich im himmliſchen Paradies geweſen, und der Sündenfall beſtehe darin, daß ſie, weil ſie dort geſündigt hätten, in menſchliche Leiber kämen, und auf dieſer unvollkommenen Erde, dem Gegenſatze des himmliſchen Pa-

---

*) Comment. in ep. ad Rom. III, 3. — Primus homo, Adam, — — declinavit. Consequentes ergo omnes, qui ex ipsius successione in hunc mundum veniunt, declinaverunt, et simul cum ipso inutiles facti sunt. Ebendaſ. lib. V. §. 1.: Si Levi in lumbis Abrahae fuisse perhibetur (Hebr. 7, 9.), multo magis omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in Paradiso; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de Paradiso, cum ipse inde depulsus est; et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur.

†) Comment. in ep. ad Rom. lib. V. §. 4.: Cum deliquisset Adam, scriptum est quod ejecit eum dominus Deus de Paradiso et constituit eum in terra hac contra Paradisum deliciarum; et haec fuit delicti ejus condemnatio, quae in omnes homines sine dubio pervenit. Omnes enim in loco hoc humiliationis [der Erde] et in convalle fletus effecti sumus. Wofür er comment. in Matth. XV. §. 27. ſagt: ὧν ἀνθρώπων ἐταπεινώθη ἡ ψυχὴ εἰς χοῦν, γενομένων ἐν τῷ τῆς ταπεινώσεως σώματι.

radieſes, als Menſchen geboren würden, und ſo von Gott, in welchem allein alles Leben ſey, entfernt wären. (S. Comment. in Johann. Tom. XIII. §. 37. Comment. in epist. ad Rom. lib. V. §. 1. 2.) Den Sündenfall Adams aber betrachtet er als Typus deſſen, was bei jeder menſchlichen Seele wieder vorkomme (cont. Cels. IV. §. 40. Comment. in ep. ad Rom. V. §. 3.), und unter dem Tode verſteht er nicht den leiblichen, ſondern den geiſtlichen Tod †). In der Hauptſtelle Comment. in epist. ad Rom. V. §. 1 ff. ſagt er bei Röm. 5, 12 ff. auch, der Apoſtel verſtehe unter *κόσμος* die Kinder, die noch nicht zur Entwickelung der Vernunft gekommen ſeyen, unter *πάντες ἄνθρωποι* aber die Erwachſenen, zu denen die Sünde gekommen ſey, weil auch die Gerechten davon wenigſtens levem quandam contagionem empfänden. Die Sünde ſey alſo wohl zu allen Menſchen gekommen, indem die Geburt der *ψυχή* zu einem Menſchen ſchon eine Verunreinigung ſey (Comment. in Matth. XV. §. 23.), aber nicht der Tod (der geiſtliche), der nur zu vielen (in multos) komme. Die Sünde aber, die wirklich gethan werde, pflanze ſich

---

†) Comment. in epist. ad Rom. VI, §. 6. ſagt er bei der Stelle Röm. 6, 23.: Peccatum igitur — largitur mortem. — Mors in scripturis multa significat. Etenim separatio corporis ab anima mors nominatur. Sed haec neque mala neque bona dici potest; est enim media, quae dicitur indifferens. Et rursus separatio animae a Deo mors appellatur, quae per peccatum venit. Haec aperte mala est. — Invidia Diaboli mors haec introivit in orbem terrarum. Et iterum ipse auctor mortis hujus Diabolus mors appellatur. — Sed et inferni locus, in quo animae detinebantur [vor Chriſtus] a morte [vom Teufel] etiam ipse mors appellatur. — In praesenti igitur loco (Rom. 6, 23.) stipendia, quae dat peccatum, mors esse dicuntur; non ista mors, quae separat corpus ab anima, sed illa, qua per peccatum separatur anima a Deo. — Homil. in Levit. hom. 9. §. 11.: Mortem animae (als Folge der Sünde Adams) non ad interitum substantiae sentiamus, sed hoc ipsum, quod aliena et extorris sit (anima) a Deo, qui vera vita est, mors ei credenda est.

nicht ſowohl durch Abſtammung als durch Beiſpiel und Erziehung fort *).

Auch die disputatio Archelai cum Manete **) lehrt im 29ſten Kapitel, daß, weil das dem Menſchen ins Herz geſchriebene göttliche Geſetz nicht immer Allen gegenwärtig genug geweſen ſey, Gott die Aufſchreibung deſſelben durch Moſes angeordnet habe. Dadurch ſey die Macht des (ewigen) Todes gebrochen worden, daß er nicht durch die Sünde über alle herrſche; denn er treffe nur die, welche dem Geſetz nicht gehorchten.

Lactantius dagegen faßt zwar die Erzählung vom Sündenfalle ſchon mehr im Geiſte der afrikaniſchen Kirche auf ***), aber er ſchreibt nicht nur allen Menſchen, ſelbſt den Heiden (div. instit. V, 8.) das Vermögen zu, gut zu handeln, wenn ſie nur wollen („cum sit facillimum, bonos esse si velint"), und erklärt (div. inst. II, c. 8.) den Trieb zur Weisheit allen Menſchen für angeboren, ſondern er lehrt auch (div. inst. II, c. 15. 16.), daß die Sünde erſt durch den Fall der Engel und die Erzeugung der Giganten, welche die Abgötterei eingeführt hätten, entſtanden, daß die Abgötterei (div. inst. V, 8.) die Hauptſünde und aller Uebel Quelle ſey, und daß der Tod (div. inst. VII, 10.) nicht der leibliche Tod ſey, der natürlich und nothwendig erfolge, ſondern das, was die Schrift den zweiten Tod

*) „Qui nascuntur, non solum filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam natura urgentur in mortem peccati, quam disciplina."

**) S. Routh reliquiae sacrae, Vol. IV, p. 119. Archelaus war Biſchoff von Meſopotamien. Die Aechtheit des Geſprächs iſt zweifelhaft; doch iſt es wohl zu Ende des 3ten Jahrh. geſchrieben.

***) Div. instit. II, c. 12. — — Tum criminator ille (Satan) invidens operibus Dei omnes fallacias suas ad decipiendum hominem intendit, ut ei adimeret immortalitatem. — — Tum Deus ejecit hominem de Paradiso. — Mors itaque secuta est hominem secundum Dei sententiam. Sic facta hominis vita est temporaria.

nenne. — Auch Irenäus behauptet, daß wir durch Adams Ungehorſam das göttliche Ebenbild (c. haer. XVIII. 1.) verloren hätten, und dem Tode unterworfen worden ſeyen. Gott habe nämlich dem erſten Menſchen Unſterblichkeit gegeben, der aber (c. haer. XXIII, 2.) dieſes für eine ihm beiwohnende natürliche Eigenſchaft gehalten und ſich Gott gleichgeſtellt habe, und er vertheidigt (c. haer. III. c. 23. §. 6.) die Entſtehung des Todes dadurch, daß ihn Gott aus Barmherzigkeit angeordnet habe, damit nicht der Menſch, wenn er ewig fort lebe, auch ewig fort ſündige. Aber er erkennt nicht nur an, daß ſchon unter den Vätern (haer. IV. c. 15. §. 3.) viele das Geſetz gehalten hätten, ſondern ſchreibt auch dem Menſchen nach dem Falle die Freiheit der Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen zu (haer. IV. c. 37. §. 1.) und ſagt ausdrücklich, daß die Schuld derer, welche ſich nicht beſſerten, wenn ſie Gott zur Buße rufe, ihre eigene ſey (daſ. c. 39. §. 3.).

Tertullian dagegen iſt der erſte, der, durch ſeinen Traducianismus geleitet, nicht nur den Tod aller Menſchen als Folge des Sündenfalls von Adam ableitete (de anima c. 53.), ſondern auch, was die Hauptſache iſt, behauptete, daß ſich von Adam ein moraliſches Verderben durch die Zeugung fortpflanze, indem der Teufel etwas Unvernünftiges in die menſchliche Natur gebracht habe, das zwar als etwas ihr Fremdes, eine Verpfuſchung des Werkes Gottes (denn Satan iſt ihm ein interpolator der Werke Gottes) anzuſehen, womit aber doch jede Seele bei der Geburt behaftet ſey †). Indeſſen ſah er dieſes Irrationale, das von Adam

†) Die beiden Hauptſtellen ſind: de anima c. 16. wo er ſagt: die Platoniſche Unterſcheidung zwiſchen der anima rationalis und irrationalis ſey richtig; nur in einem andern Sinne. Von Natur habe die Seele nur vom Schöpfer das rationale. „Irrationale autem posterius (als ein ſpäter Hinzugekommenes) intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque inde inoleverit et coadolerit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim jam in

auf uns gekommen ſey, doch nicht als etwas Feſtes an, ſondern glaubte, daß die von frommen Chriſten, welche dieſes Irrationale abgelegt hätten, erzeugten Kinder ſchon ex seminis praerogativa beſſer ſeyen als die Heiden (de anima c. 39.); noch weniger aber glaubte er, daß dadurch die ganze Natur des Menſchen verderbt worden ſey. Denn er ſchreibt nicht nur (adv. Marc. II, 6. de exhortat. castit. c. 2.) allen Menſchen nach dem Falle Freiheit des Willens zu, und erklärt (de baptismo c. 18.) die neugebornen Kinder für ſchuldlos, ſondern er reſervirt auch neben jenem Irrationellen dem Menſchen ausdrücklich das Vermögen zum Guten †). — Der große Verehrer Tertullians, Cyprian, hat uns keine nähere Erklärung ſeiner Anſicht hinterlaſſen, die wohl mit der Tertullians im Ganzen zuſammentraf. Er ſagt nur, Adam habe durch den Fall das Ebenbild Gottes verloren und ſey dem Tode unterworfen worden (de bono patient. p. 248 und 253.) ohne jedoch

---

naturae primordio accidit. — A diabolo enim immissio delicti; irrationale autem omne delictum. Igitur a diabolo irrationale, a quo et delictum, extraneum a Deo, a quo est irrationale alienum. — De anima c. 3. „Satan — per quem homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit.

†) De anima c. 41.: Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam (bei jedem Menſchen) superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis autorem: ut tamen insit et bonum animae, illud principale [das urſprüngliche rationale], illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. — Itaque sicut lumen, aliquo obstaculo impeditum, manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit: ita et bonum in anima a malo oppressum, pro qualitate ejus, aut in totum vocat occulta salute, aut qua datur radiat inventa libertate.

dieſes näher zu erklären. Er ſcheint geglaubt zu haben, daß von Adams Schuld nichts auf die Nachkommen übergegangen ſey, als das contagium mortis, indem er nur deſſen ausdrücklich gedenkt, die Neugebornen aber für ſchuldlos erklärt *).

Dieſer Lehre der erſten 3 Jahrhunderte blieben auch die folgenden Kirchenväter im Ganzen treu. Sie behaupteten die Freiheit des Willens, die auch Auguſtin in ſeinen erſten Schriften noch vertheidigte, verſtanden aber einſtimmig unter dem durch Adam entſtandenen *θάνατος* die Sterblichkeit des Leibes, wie Irenäus, Tertullian, Cyprian. So Athanaſius, Cyrillus Hieroſolym., Baſilius d. Gr., Gregorius Nyſſenus, Chryſoſtomus, Hieronymus, Ambroſius, Hilarius Pictavienſis. Weiter aber näherten ſich die griechiſchen Kirchenväter dem Tertullian nicht. Chryſoſtomus beſtreitet (hom. 10. in ep. ad Rom.) die Meinung ausdrücklich, daß uns von Adams Vergehen etwas zugerechnet werde; und meint zwar (hom. in Ps. 50. hom. 2.) daß in Adam vor dem Falle, wo er unſterblich geweſen ſey, die Begierden geſchwiegen hätten, durch die Sterblichkeit des Leibes aber auch die Triebe und Leidenſchaften mächtiger geworden ſeyen; indeſſen behauptet er doch, der der Menſch könne dieſelben durch ſeine vernünftige Seele beherrſchen.

Die lateiniſchen Kirchenväter aber, Athanaſius, Hilarius Pict., Ambroſius, leiteten nicht nur den Körpertod von der Sünde Adams ab, ſondern auch mit Tertullian einen durch den Sündenfall in die menſchliche Natur gekom=

---

*) Cypr. ep. 59.: Non prohiberi debet infans (von der Taufe) qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata. — De habitu virg. p. 177.: „Innocens adhuc infantia et mali secularis ignara.“

menen Saamen des Böſen, ein contagium delictorum. (Athanas. de salutari adventu, t. I. p. 638.)

Man würde vielleicht die Lehre in dieſer Unbeſtimmtheit gelaſſen haben, wenn nicht im 5ten Jahrh. darüber Streit zwiſchen Auguſtin und Pelagius entſtanden wäre *). Pelagius, ein britanniſcher Mönch, und ſein Schüler Cöleſtius läugneten, daß wir durch Adams Sünde irgend etwas verloren hätten, oder daß uns dieſe Sünde imputirt werden könne, oder daß durch Adam eine Erbſünde entſtanden ſey; ſondern behaupteten, daß der Tod eine urſprüngliche und natürliche Einrichtung, keine Strafe der Sünde,

---

**) Haſe meint zwar (Dogm. S. 161.), daß das Entſtehen der Auguſtiniſchen Theorie ein Bedürfniß für den chriſtlichen Supernaturalismus, als die Lehre von einer übernatürlich geordneten Erlöſungsanſtalt von der Sünde, und für den kirchlichen Supernaturalismus, oder die Lehre, daß die Erlöſung nur durch die der Kirche gegebenen Gnadenmittel möglich ſey, geweſen ſey, indem der Gedanke, daß auch der Heide das Gute thun könne, die chriſtliche Kirche und die chriſtliche Erlöſung nur als etwas zwar Nützliches, aber nicht als etwas Nothwendiges habe erſcheinen laſſen ꝛc. Aber dieſe Anſicht iſt bloß ein geiſtreicher Gedanke unſrer Zeit, nicht aber gegründet in den Vorſtellungen jener Zeit. Schon daß die griechiſche Kirche ſich dem Auguſtinismus ganz verſagte, während ſie doch ganz ſupernaturaliſtiſch war und blieb, ſo wie daß die lateiniſche Kirche nicht über den Semipelagianismus hinausging, ſpricht gegen die Annahme und gegen das Gefühl jenes Bedürfniſſes. Noch mehr aber erhellt dieſes aus dem Geiſte der erſten 4 Jahrhunderte, welcher die Abgötterei als die Hauptſünde, die den Tod bringe, betrachtete und den unreinen Dämonendienſt, der von Gott ewig entferne, und aus dieſem Grunde alle Götzendiener, das iſt alle Nichtchriſten, vom ewigen Leben ausſchloß. Aus dieſer dämoniſchen Gewalt befreite, nach den Vorſtellungen der erſten Kirche, nur das Chriſtenthum; und ſo war die Nothwendigkeit deſſelben und der Kirche hinlänglich begründet. Weit mehr als aus einem dogmatiſchen, ſcheint der Auguſtinismus aus einem philoſophiſchen und rein ſpeculativen Intereſſe hervorgegangen zu ſeyn, nämlich aus dem Bedürfniſſe einer conſequenten und mit der kirchlichen Lehre vereinbaren Theorie über den Urſprung und die Herrſchaft des Böſen, um dem Dualismus zu entrinnen, aus dem ſich Auguſtin los zu machen ſuchte.

daß das göttliche Ebenbild nicht verloren worden ſey, ſondern daß die Menſchen jetzt noch eben ſo unſchuldig und im Beſitz des liberi arbitrii geboren würden, wie Adam urſprünglich geweſen wäre, und daß man Adam nur in ſofern den Urheber der Sünde nennen könne, in wiefern er zuerſt geſündiget und auch Andre durch ſein Beiſpiel zur Sünde verleitet habe; denn Verführung und Nachahmung böſer Beiſpiele ſeyen die einzigen Quellen der Sünde.

Dieſe Meinung beſtritt Auguſtin, Biſchof zu Hippo in Afrika, aufs lebhafteſte, und lehrte dagegen: durch Adams Fall ſey nicht nur der Tod des Leibes entſtanden, ſondern auch das göttliche Ebenbild und das liberum arbitrium für alle Menſchen ganz verloren gegangen, und dagegen ein entſchiedener unwiderſtehlicher Hang zur Sünde entſtanden, der ſeinen Sitz hauptſächlich in der Seele habe und durch die Zeugung fortgepflanzt werde. Dieſe Erbſünde[81]), die ſich in der böſen Luſt, oder dem Uebergewichte ſinnlicher Neigungen zeigt, ziehe dem Menſchen, auch wenn er keine Sünde begangen habe, daher auch neugebornen Kindern, die ewige Verdammniß zu, indem ſie dem Menſchen als Sünde zugerechnet werde, ihn der Gnade Gottes verluſtig mache und der Gewalt des Teufels unterwerfe. Kein Ungetaufter könne daher ſelig werden. Die Erbſünde und der Tod ſeyen uns von Gott als Strafe für Adams Sünde, die uns zugerechnet werde, auferlegt worden. Daß Auguſtin dabei auch behaupten mußte, der Menſch nach dem

81) Peccatum originale nannte es Auguſtin zuerſt, quia originaliter tradatur. Er verſtand darunter bald die Erbſünde ſelbſt, bald die Urſache derſelben, den Sündenfall. Beides unterſchied man durch die Diſtinction zwiſchen peccatum originans und originatum. Der Ausdruck pecc. originis wurde zuerſt auf dem 3ten Concilio zu Carthago (Jahr 418) recipirt. Tertullian hatte ſich vorher des Ausdrucks vitium originis, originalis passio bedient. — Eine vortreffliche hiſtoriſche Entwickelung der ganzen Lehre enthält der „Verſuch einer pragmatiſchen Darſtellung des Auguſtinianismus und Pelagianismus von G. F. Wiggers. Berlin 1821. 8.

Falle ſey ganz unfähig zum Guten, habe das liberum arbitrium ganz verloren und könne nur allein durch einen Act der göttlichen Gnade erleuchtet und bekehrt werden, war eben ſo natürlich, als es gegen die allgemeine Lehre der frühern Kirchenlehrer ſtritt. Weder die Lehre des Pelagius noch die des Auguſtinus ſtimmte mit den Anſichten der ältern Väter ganz überein. Denn die ſpätern griechiſchen Väter hatten wenigſtens den Tod des Leibes für eine Folge des Sündenfalls erklärt, auch einige einen dadurch entſtandenen Anflug moraliſcher Verſchlimmerung angenommen; aber eben ſo hatten doch die lateiniſchen Kirchenväter wenigſtens keine Zurechnung der Schuld Adams, keine Zerſtörung des freien Willens, und keine Verdammniß des Menſchen ſchon durch ſeine Geburt gelehrt. Pelagius und Auguſtin hatten daher beide Unrecht, wenn ſie behaupteten, nur der hergebrachten Kirchenlehre zu folgen; das größere Unrecht aber war auf Auguſtins Seite, das man ihm aber vergeben muß, weil er, des Griechiſchen unkundig, die griechiſchen Väter nicht geleſen hatte. Seine Theorie, ob ſie gleich auf dem Concilio zu Epheſus im J. 431 einen vorübergehenden Sieg über Pelagius davon trug, fand daher in der griechiſchen Kirche gar keinen Eingang, und ſelbſt in der lateiniſchen Kirche keinen bleibenden Beifall, ſondern die Meinung der ſogenannten Semipelagianer *), welche in Wahrheit keine neue, ſondern die bis dahin gemeine Lehre der Kirche war, machte ſich ſehr bald zur herrſchenden Anſicht in der lateiniſchen Kirche. Nämlich einige Mönche zu Marſeille (Caſſianus, Fauſtus, Vincentius und Gennadius) lehrten: von Adam ſey zwar eine gewiſſe moraliſche Schwäche und Neigung zum Böſen, ſo wie der Tod des Leibes auf alle Menſchen übergegangen,

*) G. F. Wiggers comment. I. II. III. de Joanne Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur. Rostock. 1824 sq. 4. und Historia Semipelagianismi antiquissima (bis zum Jahre 434.). Comment. auct. Jo. Geffken. Goetting. 4.

wiewohl nicht als Strafe für Adams Sünde; aber der Menſch habe immer noch einen freien Willen, und könne die Beſſerung aus eigner Kraft wenigſtens in ſich anfangen, bedürfe aber dann der Gnade, um darin fortzuſchreiten. Die Scholaſtiker folgten im Ganzen dieſer Anſicht. Sie hielten die Erbſünde bald für eine bloße Verurtheilung der Nachkommen Adams zum leiblichen Tode, ohne angeborne Schuld, bald für eine bloße Verſchlimmerung der untern Seelenkräfte *), bald für etwas Negatives, nämlich einen Mangel der urſprünglichen Vollkommenheit (defectus justit. orig.), welche als ein übernatürliches Geſchenk Gottes das Ebenbild Gottes ausgemacht habe, wobei die Natur des Menſchen ſelbſt ganz unverletzt geblieben wäre. Die heftigen Streitigkeiten zwiſchen den Dominikanern und Franziskanern über die unbefleckte Empfängniß der Maria [82]), und die Lehre von den guten Werken, und die deßhalb mit den Reformatoren geführten Streitigkeiten waren Urſache, daß die Lehre von der Erbſünde in der katholiſchen Kirche zur Zeit der Reformation keine nähere Beſtimmung erhielt; doch blieben die katholiſchen Theologen meiſtens beim Semipelagianismus **). Luther lehrte in ſeiner Schrift de

---

*) Concupiscentia in inferioribus viribus; dagegen die Apolog. der Augsb. Conf. prava conversio ad carnalia in superioribus viribus.

82) Sie wurde vom 12ten Jahrh. an zuerſt von einigen Lehrern in Frankreich, von Anſelm von Canterbury, Duns Scotus, und dann von den Franciskanern behauptet, von den Dominikanern aber beſtritten, wurde aber von dem Basler Concilio (1439 in der 36ſten Sitzung) und dem Tridentiner (in der 6ten Seſſion, 23ſter Kanon) zum Glaubensartikel gemacht. Auch die Jeſuiten traten ihr bei.

**) S. Bellarmin. L. 5. de amiss. grat. et statu pecc. c. 4. Das Concil. Trident. (sess. 6. decr. 1.) nahm an, daß zwar durch den Sündenfall das Ebenbild Gottes, das man nach dem Vorgange der Scholaſtiker als ein übernatürliches Geſchenk der Gnade Gottes betrachtete, verloren gegangen und dadurch auch eine Schwächung der natürlichen Kräfte erfolgt ſey, nicht aber

servo arbitrio den ſtrengen Auguſtinismus, und die Vertheidigung ſeiner ſtrengern Meinung führte den Flacius zu der Behauptung, daß die Erbſünde die Subſtanz des Menſchen ſey, eine Meinung, die in der Concordienformel als ein manichäiſcher Irrthum verworfen wird. Den ſtrengen Lehrbegriff hatten auch Calvin und ſeine Anhänger, und mußten ihn wegen der Lehre von der Prädeſtination haben, und er ging auch über in die Symbole der reformirten Kirche, obgleich früher Zwinglin eine mildere Meinung ausgeſprochen hatte *). Doch ſchon die Anabaptiſten läugneten die Exiſtenz der Erbſünde, und die Socinianer und Arminianer verwarfen die Lehre ganz und vertheidigten die Meinung des Pelagius, welche in neuern Zeiten immer mehr Freunde gefunden hat; namentlich Eberhard, Steinbart, Stark, Cannabich, Wegſcheider und Andere. Schon Michaelis, Morus, Storr und Reinhard vindicirten dem Menſchen nach dem Falle das Vermögen, das Gute zu erkennen, und nahmen nur ein abnormes Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft an. Döderlein, Eckermann, Henke, Ammon betrachteten dieſes Uebergewicht, das ſie innatam vitiositatem nannten, als etwas Natürliches, nicht als etwas zufällig Entſtandenes, und darauf kam auch das von Kant angenommene radikale Böſe in der menſchlichen Natur zurück [83]).

---

eine gänzliche Verderbniß derſelben, indem der Menſch das liberum arbitrium noch jetzt habe. Vgl. Chemnitii exam. concil. Trid. pt. 1. loc. 3. p. 125 sq. Sarpii hist. concil. Trid. lib. II. p. 284 sq. Marheinecke, das Syſtem des Katholicismus. 3 Bd. S. 29 ff.

*) S. Zwingl. ad Carol. Imp. fidei ratio; (opp. II, p. 538 sqq.) art. 4.

83) Imm. Kant vom radikalen Böſen in der menſchlichen Natur. In der Berliner Monatsſchrift, April 1792. Dann wieder abgedruckt in ſ. Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, S. 1–58. unter der Aufſchrift: Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem Guten, oder vom radik. Böſen in der menſchlichen Natur. Der Menſch ſey nämlich geneigter, dem vor-

Auch de Wette's Anſicht, welche der Philoſophie von Fries entnommen iſt *), und die Freiheit als verſtändige Willkür betrachtet, ſtellt das angeborne Verderben als etwas Urſprüngliches, nicht als etwas in der Zeit Entſtandenes dar, indem er daſſelbe darein ſetzt, daß die verſtändige Vorſtellung der Regel theils nie eine reine Willensbeſtimmung ſey, theils der ſinnlichen Vorſtellung des ſinnlichen Antriebs in Hinſicht der Kraft und Lebhaftigkeit nicht ſtets das Gleichgewicht halte, ſo daß die verſtändige Willkür nicht immer zu Gunſten derſelben entſcheiden könne. Das Gewiſſen aber, das ſtets vorausſetze, wir hätten dem ſinnlichen Antriebe widerſtehen ſollen und können, rechne uns dieſe Schwäche als freie Wahl und Schuld zu. Noch weiter treten von dem kirchlichen und bibliſchen Begriffe die Theologen der Schellingiſchen Schule zurück **).

Da die Lehre von einer anererbten Sünde und Sündenſchuld nicht im N. Teſt. gegründet iſt, ſo hat man ſich im Volksunterrichte des unbibliſchen Ausdrucks Erbſünde zu enthalten, eben ſo wie der übertriebenen Vorſtellungen

---

übergehenden Hange zum Böſen, der in der ſinnlichen Natur liegt, zu folgen, als der unvertilgbaren Aufforderung in unſerm Gemüth zur Tugend; er ſey unfähig, genommene moraliſche Maximen ſtreng zu befolgen, und habe einen Hang, die unmoraliſchen und eigennützigen Triebfedern den moraliſchen vorzuziehen. S. Ammons wiſſ. pr. Theol. S. 140. Vergl. Storrs Bemerk. über die Kantiſche Religionslehre, Tüb. 1792. 8. Tieftrunks Cenſur des prot. Lehrbegr. 3 Thl. S. 112. Eckermanns theol. Beitr. 3r B. 3s St.

*) Fries neue Kritik der Vernunft, 2 Thl. S. 243 ff. De Wette, chriſtl. Sittenlehre, 1 Thl. S. 104 ff. S. 119 ff., und derſelbe in ſeiner Abhandl. über Prädeſtination in der theol. Zeitſchrift, S. 87 ff.

**) S. die Abhandlung in dem 1ſten Thl. dieſes Lehrbuchs; vergl. Schellings philoſoph. Schriften, (Landsh.) 1 Thl. S. 451 f. Einleitung in das Studium der chriſtl. Dogmat. von C. Daub. (Heidelb. 1810. 8.) S. 159 u. S. 286.

von der Größe des dadurch entſtandenen ſittlichen Verderbens und der Unfähigkeit der menſchlichen Natur zum Guten. Man muß vielmehr mit dem N. T. darauf aufmerkſam machen, daß dem Menſchen das göttliche Geſetz ins Herz geſchrieben ſey, und daß jeder an ſeiner ſittlichen Erziehung arbeiten könne und ſolle. Zugleich aber muß man auch bemerklich machen, daß, nach der Schrift, kein Menſch von Sünde ganz frei bleibe, daß keiner das ganz leiſte, was er ſolle, daß die durch die Sünde im bürgerlichen und kirchlichen Leben entſtandenen Hemmungen der ſittlichen Entwickelung die Herrſchaft der Sünde unendlich befördern, dadurch aber eben ſo wohl der zeitlichen als der ewigen Wohlfahrt des Menſchen ſehr gefährlich werden. Dieß wird die wohlthätige Wirkung haben, auf der einen Seite den Muth zur Sittlichkeit nicht durch die troſtloſe Meinung von einem gänzlichen Verderben der menſchlichen Natur niederzuſchlagen, und auf der andern Seite auch die Gewalt und Verderblichkeit der Sünde anſchaulich zu machen. Dieſes wird uns vor einer der Beſſerung ſchädlichen Sicherheit bewahren, die Folgen der Sünde für entfernte Geſchlechter anſchaulich machen, uns dadurch einen deſto größern Abſcheu gegen ſie einflößen, dem Staate die Nothwendigkeit religiöſer Beſſerungsanſtalten für die ſittliche und phyſiſche Veredlung der Nationen und die Gefährlichkeit jedes moraliſchen Indifferentismus einleuchtend, die Wichtigkeit der durch Jeſum geſtifteten Erlöſung von der Sünde, die Größe der Liebe Gottes uns fühlbar machen; und uns dadurch zu deſto willigerem Gehorſam gegen die Anſtalten Gottes zu unſrer Rettung, und gegen die evangeliſche Lehre erwecken.

Fünftes Kapitel.

Von dem Rathſchluſſe Gottes, die Menſchen wieder in ein ſeliges Verhältniß mit ſich zu ſetzen.

§. 129.
Einleitung.

Nach §. 44. haben wir nun den Rathſchluß Gottes, die Erbſünde und ihre Folgen wieder aufzuheben, darzuſtellen. Nach der Lehre der Kirche und der Schrift hat nämlich Gott den Entſchluß gefaßt, eine Anſtalt zu treffen, durch welche nicht nur die Erbſünde nebſt den aus ihr entſpringenden wirklichen Sünden, ſondern auch die Folgen und Strafen derſelben wieder aufgehoben werden ſollen. Da man, nach einem unvermeidlichen Anthropopathismus, für dieſe Anſtalt Gottes einen beſondern Rathſchluß, den Gott darüber gefaßt hatte, annahm; ſo nannte man dieſen Rathſchluß Prädeſtination (decretum praedestinationis), und in wiefern er aus bloßer Güte des höchſten Weſens, ohne alles unſer Zuthun entſprang, Gnade Gottes (gratia Dei), womit jedoch bisweilen auch die Wohlthaten des Prädeſtinationsdecrets entweder einzeln oder insgeſammt bezeichnet werden [84]). Die Wohl-

84) Es iſt hier die Rede vom Sprachgebrauche der ſymb. Bücher. Bei ihnen wird gratia nicht allein, wie es die nachfolgenden Theologen der Kirche willkürlich einſchränkten, von dem, was Gott bei der Beſſerung des Menſchen thut, geſagt, ſondern auch von der Juſtification, oder der Vergebung der Sünde. Der Ausdruck

that oder Wirkung des Prädeſtinationsdecrets iſt eine doppelte: a) die Sünde ſelbſt aufzuheben und die Menſchen zu beſſern, und b) die Strafen der Sünde aufzuheben und die Menſchen ewig ſelig zu machen. — Wenn alle Menſchen ohne Ausnahme, oder doch alle Chriſten, durch die Erlöſungsanſtalt in den verlornen Normalzuſtand zurück verſetzt, alſo durch dieſelbe zur verlornen moraliſchen Freiheit gebracht und der ewigen Seligkeit fähig und werth würden; ſo hätte über das Prädeſtinationsdecret kein Streit entſtehen können. Aber es iſt Thatſache, daß viele Menſchen von der Erlöſungsanſtalt noch nichts wiſſen, wovon unten bei der Berufung gehandelt iſt; und eben ſo iſt es Thatſache, daß unter den Chriſten viele nicht gebeſſert, folglich des Heils in Chriſto nicht theilhaftig werden.

Auf die Frage, warum nicht alle Chriſten durch die Erlöſung gerettet werden, iſt eine doppelte Antwort möglich, (vorausgeſetzt, daß die Kraft der Erlöſungsanſtalt für alle ausreichend iſt): entweder weil ſie ſelbſt nicht wollen, und ſich nicht erlöſen laſſen, oder weil Gott nicht will, und nicht alle beſſert und erlöſet. Das Letztere lehrten Auguſtin und Calvin, das Erſtere behauptet unſre Kirche. Da neuerlich dieſe Lehrdifferenz wieder in nähere Unſuchung gezogen worden iſt, ſo verdient ſie eine genauere Darſtellung. — Es iſt aber in dieſem Kapitel nicht von der Ausführung des Prädeſtinationsdecrets, ſondern allein von ſeinem Inhalte und ſeiner Beſchaffenheit der Rede.

§. 130.

Kirchliche Lehre von der Prädeſtination.

Weil ſich zwiſchen den Lutheriſchen und Calviniſchen, nach Anleitung einiger Stellen der Schrift, über die Gna-

---

„freie Gnade," der vor einiger Zeit ſehr beliebt wurde, findet ſich in den ſymbol. Büchern nicht, und er enthält auch eine Tautologie, weil Gnade den Begriff der Freiheit ſchon weſentlich hat, und eine verdiente oder (moraliſch) abgenöthigte Gnade einen Widerſpruch enthält.

denwahl ein heftiger Streit erhoben hatte; ſo faßten die Verfaſſer der Concordienformel auch eine Lehrform über die Prädeſtination (im 11ten Art.) ab, um zukünftigen Streitigkeiten und dem Einſchleichen des Calvinismus in die Kirche vorzubeugen. Man vermißt aber in dieſem Artikel ihren ſonſtigen Scharfſinn, und bemerkt eine Unbeſtimmtheit und Verwirrung der Begriffe, welche ſie in mehr durchgefochtenen, und im Streit durchgearbeiteten Artikeln nicht zeigen.

Die ſymboliſche Lehre über die Prädeſtination kommt auf folgende Hauptſätze zurück:

1) Die Prädeſtination iſt ein Rathſchluß (decretum, voluntas, consilium), den Gott der Vater [85]) von Ewigkeit her über die Wiederbeglückung der Menſchen durch Jeſum gefaßt hat.

2) Sie iſt nicht ein bloßes Vorherwiſſen (praescientia, praevisio), welche Menſchen ſelig werden und welche nicht; denn das bloße Vorherwiſſen iſt unwirkſam, iſt nicht zugleich Urſache, daß das Vorhergeſehene wirklich wird; und noch weniger iſt ſie ein „delectus militaris,“ eine willkürliche Auswahl einiger Menſchen zur Seligkeit, und anderer zur Verdammniß (p. 798 — 800. Weiß. S. 805 ff.); ſondern die Prädeſtination iſt

3) a) theils ein Vorherwiſſen, Vorherſehen, welche Menſchen die in Chriſto dargebotene Gnade annehmen würden, b) theils die wirkende Urſache dieſer Errettung [86]). Denn in dem Prädeſtinationsdecret ſollen (F.

---

85) Buddeus, Börner (instit. theol. symb.) und Andere betrachten die Prädeſtination als einen Act des dreieinigen Gottes; aber in der F. C. XI. p. 815. Weiß. S. 818. wird zwar geſagt, daß uns alle drei Perſonen dahin weiſen, in Chriſto die ewige Wahl zu ſuchen, aber dieſe Wahl wird daſelbſt aeterna patris praedestinatio, voluntas patris, decretum patris ausdrücklich genannt.

86) F. C. p. 799. Weiß. S. 806.: „Aeterna electio Dei non tantum praevidet et praescit electorum salutem, sed ex

C. 11. p. 802. Weiß S. 808.) folgende einzelne Beſchlüſſe Gottes liegen:

a) Gott habe beſchloſſen „das menſchliche Geſchlecht“ wahrhaftig (voluntas seria gegen die Calviniſten) durch Chriſtum zu erlöſen; wofür vorher noch beſtimmter geſagt wird: Gott wolle, daß alle Menſchen ohne Ausnahme durch Chriſtum ſelig würden [87]).

b) Der Beſchluß, das Heil in Chriſto allen Menſchen anzubieten, darzureichen und auszutheilen; oder, wie es anderwärts heißt: Gott lade durch Chriſtum alle Menſchen zur Beſſerung und Seligkeit ein [88]).

c) Der Beſchluß, daß er mit ſeinem heil. Geiſt durch das Wort, wenn es geprediget, gehöret und betrachtet werde, in uns kräftig und thätig ſeyn und die Herzen zu wahrer Buße bekehren und im rechten Glauben erhalten wolle [89]).

„clementissima Dei voluntate et beneplacito in Christo Jesu „causa est, quae nostram salutem, et quae ad eam perti-„nent, procurat, efficit, juvat, promovet.“

87) F. C. p. 619. (Weiß S. 638.): „Deus omnes sub incredulitatem conclusit, ut omnium misereatur, et non vult, quemquam perire; sed potius, ut omnes convertantur, et in Christum credant.“ p. 621. (Weiß S. 640.): „Rejicimus errorem — — quod Deus nolit ut omnes homines poenitentiam agant, et Evangelio credant; — — quod nolit Deus, ut omnes salventur.“

88) F. C. p. 804. (Weiß S. 810.): „Non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio Evangelii est universalis: hoc est, ad omnes homines pertinet.“ p. 618. W. S. 637.: „Christus vero omnes peccatores ad se vocat, et promittit illis levationem. Et serio vult, ut omnes homines ad se veniant et sibi consuli et subveniri sinant.“ p. 805. Weiß. S. 810.: „Et hanc vocationem Dei, quae per verbum Evangelii nobis offertur, non existimemus esse simulatum et fucatum, etc.,“ wie dieſes die Calviniſten bei denen behaupteten, welche Gott zur Verdammniß prädeſtinirt habe.

89) Dieſes wird auch anderwärts geſagt, z. B. p. 805. Weiß. S. 810. — — „quod in iis, quos ad eum modum vocat, per verbum efficax esse velit, ut illuminentur, convertantur, et

d) Der Beſchluß, alle, die ſich wirklich beſſern und an Jeſum glauben, zu rechtfertigen und ſelig zu machen,

e) ſie zu heiligen, in Verſuchungen und Leiden ſie zu unterſtützen, wenn ſie wieder ſündigen ſollten, ſie aufzurichten, das Werk der Beſſerung in ihnen zu vollenden, ſie im Guten bis ans Ende zu erhalten, und ihnen die ewige Seligkeit zu geben.

4) „Dieſer Rathſchluß Gottes aber wirke nicht nur in „genere die Seligkeit, ſondern habe auch alle und jede Per„ſonen der Auserwählten in Gnaden bedacht, zur Seligkeit „erwählet, auch verordnet, daß er ſie durch ſeine Gnade, „Gaben und Wirkung dazu bringen, fördern, ſtärken und „erhalten wolle“ [90]).

5) Die Urſache und Quelle dieſes Rathſchluſſes ſey durchaus nicht in dem Menſchen zu ſuchen, ſondern ſie ſey allein die Liebe Gottes und das Verdienſt Chriſti [91]). Der

---

salventur. — p. 810. Weiß. S. 814.: „Deus in suo consilio ante mundi secula decrevit et ordinavit, quod omnia, quae ad conversionem nostram pertinent, ipse, virtute Spiritus sui sancti (per verbum) in nobis efficere et operari velit.“

90) S. Weiß. S. 808 f. Rechb. p. 803. Im Lateiniſchen ſind die Ausdrücke noch beſtimmter: Deus illo suo consilio proposito et ordinatione non tantum in genere salutem suorum procuravit: verum etiam omnes et singulas personas electorum clementer praescivit, ad salutem elegit, et decrevit, quod ipsos per suam gratiam, dona atque efficaciam, salutis aeternae participes facere, juvare, eorum salutem promovere, ipsos confirmare et conservare velit.“

91) F. C. p. 817. (Weiß. S. 820.): „Electio nostra ad vitam aeternam non virtutibus aut justitia nostra, sed solo Christi merito et benigna coelestis patris voluntate nititur.“ — Ib. p. 621. (Weiß. S. 823.): „Falsum igitur est, cum docetur, quod non sola Dei misericordia, et unicum Christi meritum, verum etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod Deus nos ad vitam aeternam praedestinaverit.“

92) F. C. p. 814 f. (Weiß. S. 818.): „Aeterna Dei praedestinatio in Christo, et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est.“ — — Hoc enim jam ab aeterno de-

Prädeſtinationsrathſchluß nämlich iſt „in Chriſto geſchehen,“ d. h. Gott hat beſchloſſen, wen er ſelig machen wolle, den wolle er durch Chriſtum ſelig machen [92]); außer denen aber, die Jeſum anerkennen und an ihn glaubten, wolle er Niemanden ſelig machen [93]).

Nach dieſem allen iſt alſo die praedestinatio ad salutem der von Ewigkeit aus bloßer Liebe gegen die Menſchen und um des Verdienſtes Chriſti willen gefaßte Rathſchluß Gottes des Vaters, alle Menſchen durch Chriſtum zu beſeligen, ſie alle zur Beſſerung und Seligkeit einzuladen, ſie durch den heil. Geiſt zu beſſern, zu befeſtigen und bis ans Ende im Glauben und in der Tugend zu erhalten, und denen, welche ſich bekehren laſſen, die wirkliche Seligkeit wirklich zu ertheilen.

Außer dieſem Rathſchluſſe der Prädeſtination hat aber, nach der Lehre der ſymbol. Bücher, Gott auch noch einen andern Rathſchluß gefaßt, über diejenigen, welche der Berufung zur Seligkeit durch Chriſtum widerſtreben. Dieſe nämlich habe Gott beſchloſſen zu verhärten, zu verwerfen, (reprobare, daher der Name decretum reprobationis, ἀποδοκιμασίας, vergl. Jeſ. 41, 9. Jerem. 6, 30.) und ewig zu verdammen [94]). Dieſer Rathſchluß iſt aber

---

cretum est a patre, quod eos, quos servare velit, per Christum salvos facere velit.“

93) F. C. ep. p. 619 f. no. XII. (Weiß. S. 639.): „In Christo igitur aeterna Dei patris electio est quaerenda. Is in aeterno suo consilio decrevit, quod praeter eos, qui filium ejus Jesum Christum agnoscunt et in eum vere credunt, neminem salvum facere velit.“ In dieſer Stelle liegt aber nicht die Lehre von der Verdammniß aller Heiden, ſondern bloß, wie man aus dem Vorhergehenden ſieht, von der Verdammniß der Berufenen (vocatorum) durch Jeſum, welche dieſem Rufe nicht folgen.

94) F. C. p. 808. (Weiß. S. 813.): „Ut Deus in aeterno suo consilio ordinavit, ut Spiritus s. electos per verbum vocet, illuminet atque convertat, atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, justificet, atque in eos aeternam salutem conferat: ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant, et

nicht ein Theil der electio, ſondern ein beſonderer Rathſchluß, und beide haben den Begriff des consilii oder decreti divini zur Gattung. Daß aber nicht alle Menſchen, welche Gott beruft, wirklich ſelig werden, liegt nicht an Gott und der Berufung, denn Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden ſollen [95]); ſondern es iſt die eigene Schuld des Menſchen, wenn nämlich dieſer dem Rathſchluß Gottes, ihn durch den heil. Geiſt zu beſſern, widerſtrebe [96]). Daß aber die ſymb. Bücher lehrten, Gott habe beſchloſſen, durch den heil. Geiſt alles in dem Menſchen zu wirken, was zu ſeiner Beſſerung nöthig ſey (ſ. Anmerk. 89.): dazu ſahen ſie ſich

---

Spiritui s. (qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult) resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit." Ueber das indurare erklären ſie ſich p. 820. (Weiß. 822 f.), dahin, daß Gott zwar keinen Wohlgefallen an der Verdammniß einiger Menſchen habe, und noch weniger ſie veranſtalte, daß er aber zur Strafe, wenn ſie ſeiner Gnade widerſtreben, ſie dann verſtocke und verblende; was an dem Beiſpiel Pharao's erläutert wird. Doch ſieht man aus der nähern Beſchreibung, daß ſie indurare nicht active ſondern neutraliter verſtanden haben; nicht als ob Gott durch eine Einwirkung den Menſchen verſtocke, und alſo eine auf dieſen Zweck gerichtete Thätigkeit äußere, ſondern daß er ihnen die Gnadenwirkungen entziehe. Denn ſo heißt es p. 821. (Weiß. S. 823.) von der Verſtockung Pharao's: „weil ſich Pharao muthwillig gegen alle göttliche Ermahnungen auflehnte, dominus manum suam ab eo retraxit, eum deseruit; atque ita cor ipsius induratum est."

95) F. C. 11. p. 819. (Weiß. S. 821.): „Omnis praeparatio seu aptatio ad interitum a Diabolo est, et ab homine per peccatum; nequaquam autem a Deo; Deus enim non vult, ut homo ullus damnetur," und epitom. XI. affirmat. no. III.

96) Dieſes Widerſtreben wird F. C. 11. p. 619. (Weiß. S. 638.) no. X. und noch ausführlicher p. 818. (Weiß. S. 821.) beſchrieben. In der letztern Stelle heißt es: — — „quod verbum non ea intentione, aut eo proposito audierint, ut illud serio et cum desiderio discerent; sed ut auditum verbum spernerent, blasphemarent, conviciis proscinderent, Spiritui s., qui per verbum in ipsis operari volebat, resisterent."

durch ihre Lehre von den dem Menſchen nach dem Sündenfalle übrig gebliebenen Kräften bewogen, indem ſie behaupten, der Menſch habe durch die Erbſünde das liberum arbitrium verloren, und habe nicht die geringſte Kraft ſich ſelbſt zu beſſern, oder auch die Beſſerung nur anzufangen (S. das 7te Kapitel). Aus dem bisher Geſagten ergibt ſich aber, daß die ſymb. Bücher (gegen die Calviniſten) annehmen, daß auch die Verworfenen die beſſernde Gnade an ſich erfahren, und daß es Gott mit ihrer Beſſerung eben ſo ein Ernſt ſey, wie mit der Beſſerung der wirklich Geretteten.

§. 131.

Geſchichte und Beurtheilung der kirchlichen Lehre, a) nach dem Syſtem.

Vor Auguſtins Zeiten war die Lehre von der göttlichen Prädeſtination nur gelegentlich zur Sprache gekommen bei der Frage, in welchem Verhältniſſe der göttliche Wille zu dem menſchlichen ſtehe. Da die Kirchenväter dem Menſchen einſtimmig freien Willen zuſchrieben und eben ſo einſtimmig das ſtoiſche Fatum, das die Handlungen der Menſchen mit Nothwendigkeit beſtimme, mithin das Böſe nothwendig ſey, läugneten; ſo waren ſie von der ſpätern Meinung Auguſtins weit entfernt. Auch betrachteten ſie, wie wir unten bemerken werden, die Bekehrung zum Chriſtenthume und die ſittliche Beſſerung als ein Werk, wozu der Menſch mitwirken müſſe, wenn es zu Stande kommen ſolle. Es war daher nicht möglich, daß ſie auf eine Auguſtiniſche Prädeſtination kommen konnten. Der Verfaſſer der Recognitionen weiſet den Satz, daß vermöge des allmächtigen Willens Gottes alles nothwendig geſchehe, auch das Gute und Böſe, durch die Hinweiſung auf den Unterſchied zwiſchen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Freiheit zurück *). Hermes

*) Recognit. III. §. 24.: es gebe eine doppelte Bewegung die eine aus Nothwendigkeit, die immer fortdauere und von Gott allein beſtimmt werde, (die Natur); die andere aus freiem Willen,

(past. III. sim. 8. §. 6.), Juſtinus Martyr (Apol. 1. p. 61. Dial. c. Tryph. p. 231.), Irenäus (c. haer. IV. c. 29. §. 2.) behaupten, die Beſtimmung des Menſchen zur Seligkeit oder zur Verdammniß beruhe darauf, daß Gott vorherſehe, welche ſeine Berufung annehmen und welche ſie verwerfen würden, wobei ſie jedoch ausdrücklich (Irenäus IV, 39. §. 3.) bemerken, daß dieſes Vorherſehen keine Nothwendigkeit bedinge, ſondern daß die Urſache der Annahme oder Verwerfung in der menſchlichen Freiheit liege. Tertullian hat ſich auf dieſe Unterſuchung nicht beſonders eingelaſſen, Clemens von Alexandrien aber, der den göttlichen Logos als den allgemeinen Lehrer der Menſchen anſah, mithin die Berufung als ganz allgemein dachte, widerſpricht der ſpätern Theorie Auguſtins, daß das Kommen oder Nichtkommen zum Heil in der göttlichen Berufung liege, auf das Beſtimmteſte *). Eben ſo beſtimmt behauptet Origenes (Homil. in Jerem. XVIII, 6. Comment. in Genes. §. 1—8.), daß das Vorherwiſſen Gottes die menſchlichen Handlungen auf keine Weiſe nothwendig mache, indem dem Menſchen immer die Macht der Selbſtbeſtimmung (τὸ αὐτεξούσιον) bleibe **); aber zu ſeiner Zeit bezogen ſich die, welche ein Fatum annahmen, doch ſchon auf die Bibelſtellen, wo es heißt: Gott verſtocke die Men-

---

die nicht nothwendig fortdauere, ſondern von Gott freigelaſſen werde. Ignoras ideo (§. 5.), quomodo in singulis quibusque voluntas sit Dei. Quaedam enim voluit ita esse, ut aliud esse non possint, quam id, quod ab ipso instituta sunt, et his neque praemia neque supplicia statuit. Ea vero, quae ita esse voluit, ut in sua potestate habeant agere, quod velint, his statuit, ut aut remunerationes mereantur aut poenas.

*) Clem. Strom. VII. §. 2.: ταύτῃ (hac ratione) ὁ πάντων κύριος Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων τοὺς ἐθελόντας πείθει· οὐ γὰρ βιάζεται τὴν ἐξ αὐτοῦ σωτηρίαν λαβεῖν διὰ τοῦ ἕλεσθαι. — — σωτὴρ (Erlöſer, nicht Verdammer) γάρ ἐστιν· οὐχὶ τῶν μὲν, τῶν δὲ οὔ.

**) Er gibt jedoch der Freiheit (Comment. in Gen. §. 8.) eine ſehr richtige Einſchränkung, indem er ſagt: daß bei vielen

ſchen, oder wo geſagt wird, er erbarme ſich, welcher er wolle. Indem ſich aber Origenes mit Erklärung dieſer Stellen ausführlich beſchäftigt, weiſet er doch die Meinung von einer Beſtimmung des Menſchen zum Böſen durch den göttlichen Willen weit von ſich. Gott laſſe, ſagt er (περὶ εὐχῆς, §. 29.) nur die, von denen er vorherſehe, daß ihre ſchnelle Heilung fruchtlos ſeyn würde, in Sünden dahin gehen (verſtocke ſie), damit ſie endlich im Böſen geſättigt, daſſelbe haſſen und das Gute lieben lernten. So wie ein weiſer Arzt (Comment. in Exod. p. 114.) bei einem von einem tollen Hunde Gebiſſenen eine Entzündung an der Wunde errege, um einen Abſceß zu machen, und deßhalb von Unverſtändigen getadelt werde; ſo habe Gott dem Pharao das Herz verſtockt, damit er ſeine Bosheit ganz ausſchüttete und zur Beſſerung gebracht würde. Am ausführlichſten ſich darüber zu verbreiten, fand er Veranlaſſung in ſeinem Commentar über den Brief an die Römer. Doch auch hier dringt er (Comment. I, 3.) feſt darauf, daß das göttliche Vorherwiſſen die menſchliche Freiheit nicht aufhebe, und erklärt die hieher gehörigen Bibelſtellen überhaupt ſo, daß er den Grund der göttlichen Wahl zur Seligkeit oder zum Gegentheil immer in den Menſchen ſetzt †). Ueberhaupt konnte ſich bei Origenes keine Auguſtiniſche Prädeſtinationstheorie geſtalten, da er den letzten Zweck aller Strafen in die Beſſerung ſetzte, und bei der Wiederbringung aller Dinge auch eine endliche Beſſerung und Beſeligung aller Böſen erwartete.

Auguſtin aber, weil er behauptete, der Menſch könne bei ſeiner Bekehrung gar nichts thun, mußte nun conſe-

---

Dingen, die an ſich in unſrer Gewalt ſtehen, doch eine Urſache Statt finde, die nicht in unſrer Gewalt ſtehe, ſo daß, wenn nicht die Urſache vorhergegangen wäre, wir manches von dem, was in unſrer Gewalt ſtehe, nicht thun würden. Wer das läugnen wolle, müſſe vergeſſen, daß er ein Theil der Welt, und von der Geſellſchaft der Menſchen und von der Luft der Erde umgeben ſey.

†) Die beiden Hauptſtellen ſind im Comment. in ep. ad Rom. lib. VII. §. 7 ff. und περὶ ἀρχῶν lib. III. §. 1—18. Sie ſind aber zu lang, um ihren Inhalt hier weiter zu erörtern.

quenter Weiſe auch behaupten, daß Gott auch den Glauben und die Beſſerung, die zur Theilnahme an der ewigen Seligkeit erforderlich ſeyen, in den Seelen der Erwählten hervorbringen müſſe. Nahm er nun aber dieſes an, ſo ließ ſich in Gott kein Grund denken, warum er nicht alle, ſondern nur dieſen oder jenen Menſchen beſſere und beglücke, ſondern dieſes mußte nun, da Auguſtin alle Menſchen für gleich verdorben, und gleich untüchtig zum Guten erklärte, ganz ein Werk der göttlichen Willkür ſeyn. Wenn Gott dem Menſchen auch die Bedingungen der Seligkeit, Glauben und Beſſerung, geben muß, ſo bleibt dem Menſchen ſelbſt nichts übrig, was ihn der Seligkeit würdig machen könnte. Der Rathſchluß Gottes, gewiſſe Menſchen ſelig zu machen, iſt alſo unbedingt, d. h. Gott beſtimmt ohne alle Rückſicht auf Verdienſt, weil kein Menſch Verdienſt hat, einen Theil der Menſchen zur Seligkeit, den andern zur Verdammniß, indem er jenem den Glauben ertheilt, dieſen aber ihn verſagt. Natürlich lag hierin auch die Behauptung, daß die, welche Gott einmal beſſern wolle, der beſſernden Gnade nicht widerſtehen, die zur Verdammniß beſtimmten aber ſich nicht beſſern könnten, wenn ſie auch wollten. So lehrte Auguſtin, und nannte den von Gott hierüber gefaßten Rathſchluß praedestinatio, der bei ihm in zwei Theile auslief: electio und reprobatio. Die Anhänger Auguſtins, deren es im 5ten und 6ten Jahrh. viele gab, (Prosper von Aquitanien, der Presbyter Lucidus in Frankreich) und die man, ungeachtet ſie keine eigene Secte ausmachten, Prädeſtinatianer nannte, behaupteten ſogar, daß die Verdammten nicht nur zur Verdammniß, ſondern auch zur Sünde prädeſtinirt würden. Dieſe Auguſtiniſche Lehre war aber der Vernunft ſo wenig annehmlich, daß man nach und nach davon abkam. Auch hatte ſich Auguſtin zu verſchiedenen Zeiten ſo ungleich erklärt, daß man auch mildere Vorſtellungen mit Stellen ſeiner Schriften belegen konnte. Man glaubte daher auch beim Semipelagianismus gut auguſtiniſch zu ſeyn, und ſo konnte es geſchehen, daß den Mönch Gottſchalk,

als er die ſtrenge Lehre Auguſtins im 9ten Jahrh. wieder vortrug, großen Widerſpruch (bei Rabbanus Maurus, Hinkmar) fand. Er wurde (849) auf einer Synode zwar als Ketzer verdammt, ohne daß jedoch ſeine Meinung, die einmal das Anſehen des hochgefeierten Auguſtinus für ſich hatte, und ſich als Gegenſatz der Pelagianiſchen Ketzerei empfahl, allen Kredit verloren hätte. Sie wurde im Gegentheil von Thomas von Aquino (im 13ten Jahrh.) aufs neue aufgenommen und von den Thomiſten und Dominikanern vertheidigt. Der unentſchieden gebliebene Streit wurde in der katholiſchen Kirche noch im 17ten Jahrh. aufs Neue erregt (ſeit 1640) durch eine hinterlaſſene Schrift des frommen Biſchoffs von Ypern, Janſenius, in welcher Auguſtins Theorie vorgetragen wurde. Den Janſeniſten widerſetzten ſich hauptſächlich die Jeſuiten, und der Papſt Clemens XI. erließ gegen ſie (1713) die berüchtigte Bulle unigenitus, ohne dadurch damals den Streit ganz beſchwichtigen zu können.

Auguſtinus Meinung, der ſich ſchon Zwinglin zugeneigt hatte, fand zur Zeit der Reformation in der reformirten Kirche an Beza und Calvin wieder neue Vertheidiger, und ward, zwar nicht in Deutſchland und Frankreich, aber doch in Holland durch die Dordrechter Synode (J. 1618 ff.) und in einigen Theilen der Schweiz, öffentliche Lehre [97]).

97) Es war in der reformirten Kirche auch eine Verſchiedenheit der Meinung. Einige lehrten, der Rathſchluß der Erwählung und Verwerfung ſey vor dem Sündenfalle und der Vorausſehung deſſelben vorhergegangen, und Gott habe den Adam zum Sündenfall prädeſtinirt; dieſe hießen Supralapsarii. Andere behaupteten, Gott habe unter Vorausſetzung des Falls die Erwählung oder Verwerfung der einzelnen Menſchen beſchloſſen. Dieſe hießen Infralapsarii, und ihre Meinung behielt auf der Dordrechter Synode die Oberhand. S. Hottinger fata doctrinae de praedestinatione et gratia salutari. Tigur. 1727. 4. Pfaff specimen hist. dogm. de gratia et praedest. Tub. 1741. 8. — Die Beſtreiter dieſer Meinung, zu welchen auch die Arminianer gehörten, hießen Univerſaliſten, die Verfechter derſelben aber Partikulariſten. —

Luther trug Anfangs in ſeinem Streite mit Erasmus de libero arbitrio die Auguſtiniſche Lehre vor, und Melanthon und Andre ſtimmten ihm bei *). Doch kamen die lutheriſchen Theologen von der Auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre wieder ab; Melanthon, der wohl begriff, daß man die ſittliche Freiheit, die bei Auguſtins Theorie verloren gehen müſſe, nicht aufgeben könne und dürfe, und in welchem die geſunde Intelligenz zu mächtig war, um eine natürliche und unwiderſprechliche Wahrheit der Conſequenz des Syſtems aufzuopfern, milderte, beſonders in den Ausgaben ſeiner Locor. theologic. ſeit 1535, die Theorie beträchtlich, ſo, daß man, vielleicht auch aus Widerſpruchsgeiſt gegen Calvin, davon wieder abkam. Die Concordienformel behauptete gegen Auguſtin: 1) Gott wolle, daß alle Menſchen ſelig werden ſollen; alſo die Erlöſung ſey nach Gottes Zweck allgemein; 2) der Menſch könne aber den Gnadenwirkungen widerſtehen, und 3) auch die, welche nicht ſelig würden, erführen die Gnadenwirkungen an ſich; alſo die Erlöſung ſey nach dem Erfolge partikulär; der Grund davon aber nicht, wie Auguſtin und Calvin meinten, der Wille Gottes, ſondern das Nichtwollen des Menſchen. Doch iſt das, was in der Concordienformel geſagt wird, etwas unbeſtimmt und inconſequent, und es konnte nicht anders gerathen, da man den Vorderſatz des Auguſtiniſchen Syſtems, nämlich die vollendete Untüchtigkeit des Menſchen zur Bekehrung, und die Nothwendigkeit, daß in ihm die Gnade alles wirken müſſe, gegen die Synergiſten nicht fahren laſſen wollte, und doch nicht den Muth Auguſtins und Calvins hatte, die nothwendig daraus abfließenden Folgeſätze einzuräumen. Die Verf. der Concordienformel geriethen dadurch in ein ſeltſames Gedränge, und in dem Beſtreben, den nothwendigen Zuſammenhang jener Vorderſätze mit ihren Folgeſätzen zu verdecken oder aufzulöſen, in Verwirrung und Widerſpruch.

---

*) S. Plank, Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs. 2 Thl. S. 111 ff.

1) Schon die Ueberſchrift des 11ten Artikels zeigt, daß die Verf. über den Hauptbegriff, den ſie darſtellen wollten, nicht im Klaren waren. Im Lateiniſchen heißt es: de aeterna praedestinatione et electione Dei; und es ſcheint alſo, als ob ſie zwiſchen beiden einen Unterſchied annähmen, wie er denn auch wirklich ſtatt findet; aber im Context brauchen ſie praedestinatio und electio als gleichbedeutend, da doch jenes unwiderſprechlich ein weiterer Begriff, dieſes aber ein engerer iſt. Im Deutſchen iſt die Ueberſchrift: „Von der ewigen Vorſehung (praescientia vel praevisio) und Wahl Gottes,“ wofür im Context auch ſtatt des Letztern „Verordnung Gottes zum ewigen Leben“ geſagt wird. Aus dem Verfolg aber ſieht man, daß die praevisio mit als ein Theil der electio betrachtet wird, was ſie doch ihrer Natur nach nicht ſeyn kann. So bleibt es ſchon im Dunkeln, was die Verf. eigentlich wollen, und ſie geben nirgends eine beſtimmte Definition von praedestinatio. Aus ihren Behauptungen iſt aber erſichtlich, daß ſie zweierlei Rathſchlüſſe Gottes vor Augen hatten: 1) den allgemeinen Rathſchluß Gottes, daß alle Menſchen durch Chriſtum ſelig werden ſollten; 2) und den beſondern Rathſchluß Gottes, nur diejenigen ſelig zu machen, von denen er vorherſah, daß ſie an Chriſtum glauben würden. Denn da Gott vorherſah, daß nicht alle Menſchen an Jeſum glauben würden, aber auch die, welche ſich bekehren laſſen würden, im Voraus kannte: ſo kann jener allgemeine Rathſchluß, alle Menſchen zu beglücken, ſich auch eigentlich nur auf dieſe erſtrecken; daher ſie auch die Prädeſtination bloß auf die Frommen beziehen. In ſofern brauchen ſie electio mit praedestinatio als gleichbedeutend. Der Ausdruck electio aber (ob er gleich im N. T. vorkommt) iſt hier ganz verwerflich, da er den Nebenbegriff einer Wahl nach Willkür (delectus militaris) involvirt, und da es überhaupt nicht Gott iſt, der wählt, ſondern der Menſch, in wiefern ſich nämlich dieſer der durch Jeſum getroffenen Rettungsanſtalt unterwirft oder nicht unterwirft. Im erſtern Falle geſchieht

weiter nichts, als daß die göttliche Güte ihren Zweck erreicht, und im letztern, daß ihre Bemühungen vergeblich ſind [98]).

---

98) Die Theologen unſrer Kirche ſuchten der Unbeſtimmtheit des ſymboliſchen Lehrbegriffs auf verſchiedene Weiſe abzuhelfen, blieben ſich aber nicht immer gleich. Bald faßten ſie unter Prädeſtination alle Rathſchlüſſe Gottes über den Menſchen zuſammen, bald nahmen ſie, wie Gerhard, Calov, Hutter, Quenſtedt, dieſelbe bloß mit electio für identiſch; bald, und dieſes iſt das Gewöhnlichſte, unterſchieden ſie praedestinatio in weiterem und in engerem Sinne, und ſetzten drei actus derſelben feſt. Hutter definirte ſie: „Voluntatis divinae propositum et decretum ab aeterno factum, quo Deus ex mera misericordia in Christo ad vitam aeternam elegit et salvare constituit eos omnes, qui in Christum vere credunt et in ea fide ad finem usque perseverant; reliquis omnibus propter finalem incredulitatem aeternae damnationi adjudicatis,“ und nimmt acht Grade derſelben an: redemptio, vocatio, conversio, justificatio, sanctificatio, conservatio in omnibus calamitatibus, finalis confirmatio, glorificatio. Buddeus (p. 1235) bemerkt, praedestinatio bezeichne generatim omnia, quae Deus, ut homines ad salutem aeternam perduceret, decreverit; speciatim aber illum actum, quo eos, quos credituros in Christum et in fide ad finem usque perseveraturos praeviderit, ad salutem aeternam perducere decreverit. Der generellen Prädeſtination gibt er ſieben actus; der ſiebente iſt die ſpecielle Prädeſtination, von welcher er glaubt, ſie werde in der Schrift auch electio, und inscriptio in librum vitae genannt. — Andre, wie Seiler, Schubert, Reinhard unterſchieden in der Prädeſtination, die ſie erklärten: decretum, quo definitur sempiterna omnium hominum salus, die voluntatem Dei antecedentem und consequentem; unter jener verſtanden ſie den Rathſchluß Gottes, alle Menſchen durch Chriſtum zu beſeligen, unter dieſer den Rathſchluß Gottes, nur die zu beſeligen, von denen er vorherſah, daß ſie bis ans Ende im Glauben beharren würden, die aber, welche der dargebotenen Gnade widerſtehen würden, zu verdammen. Der voluntas consequens gaben ſie alſo 2 Theile, electionem et reprobationem. — Die drei actus der Prädeſtination, welche man gewöhnlich, jedoch ganz anthropopathiſch, unterſcheidet, ſind: πρόθεσις, der allgemeine Wille Gottes, alle Menſchen ſelig zu machen; πρόγνωσις, das Vorherwiſſen Gottes, welche Menſchen bis ans Ende im Glauben beharren würden; und

2) Ferner iſt es nicht richtig ausgedrückt, wenn die ſymb. Bücher ſagen, die Urſache des Prädeſtinationsdecrets ſey außer der misericordia Dei nur noch das meritum Christi. Denn da ſie unter Prädeſtination im Allgemeinen den Rathſchluß Gottes, die Menſchen durch Jeſum zu beglücken, verſtehen; ſo kann das meritum Chr. nicht die *Urſache* dieſes Rathſchluſſes ſeyn, indem es ja ſelbſt erſt durch dieſen Rathſchluß entſtand, und nichts andres iſt, als die von Gott gewählte Art der *Ausführung* jenes Rathſchluſſes, das Mittel zu dieſer Ausführung. Nie kann aber das Mittel zur Erreichung des Zwecks die Urſache des Zwecks ſeyn. Folglich kann bloß die Liebe Gottes die wahre Quelle des Prädeſtinationsbeſchluſſes ſeyn. Und wenn man auch mit den ſymb. Büchern praedestinatio im engern Sinne nimmt für electio ad salutem; ſo kann das Verdienſt Chriſti nicht Urſache dieſer electio ſeyn. Denn dieſes Verdienſt iſt die allgemeine *Bedingung* (aber nicht Urſache), warum Menſchen überhaupt ſelig werden, und erſtreckt ſich daher nicht allein über die, welche ſelig werden, ſondern auch auf die, welche verdammt werden. Auch hat das Verdienſt Chriſti, wie wir ſpäterhin ſehen werden, keine Kraft an ſich, ſondern erlangt alle Kraft und Geltung erſt durch den Prädeſtinationsrathſchluß. Dagegen iſt es offenbar, daß, außer der Liebe Gottes, das Vorherſehen deſſelben, daß viele Menſchen bis ans Ende im Glauben beharren würden (praevisa fides finalis), als Grund der Prädeſtination betrachtet werden kann; wenigſtens iſt dieſes bei der Anwendung des Prädeſtinationsdecrets, der ſogenannten electio, der Fall. Mehrere (z. B. Buddeus, Schubert) rechneten

---

προορισμός, (oder ἐκλογή) der Beſchluß, dieſe wirklich zu beſeligen, was man nach Apokal. 3, 5. 13, 8. 17, 8. inscriptionem in librum vitae nannte. Einige gaben der voluntas antecedens lieber den Namen voluntas simplicis volitionis, und der vol. consequens die Benennung voluntas decretoria. Unſchicklich aber war es, dieſe Eintheilung durch die Ausdrücke voluntas efficax und inefficax zu bezeichnen.

die fidem finalem und die resistentiam finalem mit unter die Urſachen der Erwählung oder Verwerfung.

3) Die ſymb. Bücher ſagen nirgends beſtimmt, ob das decretum praedest. absolutum oder conditionatum ſey. Sie ſagen zwar in Christo elegit nos Deus; aber nach ihrer Meinung beruht es auf Jeſu Verdienſt, daß Menſchen überhaupt ſelig werden ſollen, nicht aber welche, und wie viel? und dieſes Letztere könnte darum immer vom freien Willen Gottes abhängen.

4) Auch ſcheint es unſchicklich zu ſeyn, ein beſonderes decretum reprobationis oder praedestinationis ad miseriam anzunehmen. Denn das unſelige Verhältniß des Menſchen iſt, und darf nicht erſt entſtehen; der Rathſchluß Gottes beſtimmt nur, wie der Menſch wieder in ein ſeligeres Verhältniß treten könnte. Dieſes fühlten auch Zachariä (doctrinae chr. iustit. p. 205.) und Reinhard (Dogm. S. 437.), welche das decretum reprob. bloß als als ein Zulaſſen Gottes, daß einige Menſchen unſelig blieben (permissionem infelicitatis), darſtellten.

5) Eben ſo überflüſſig ſcheint es zu ſeyn, über jeden Menſchen eine beſondre Prädeſtination anzunehmen, und dieſe Annahme verwickelt nur in nutzloſe Schwierigkeiten. Der Rathſchluß Gottes kann ſich nur auf die Wiederaufhebung des durch die Erbſünde entſtandenen allgemeinen Verhältniſſes beziehen, und dieſer Rathſchluß war erfüllt, ſobald als Jeſus gekommen war, und die Erlöſung vollbracht hatte.

6) Auch iſt es unſchicklich und falſch, in den Prädeſtinationsrathſchluß die ganze Lehre von der Beſſerung und der Heilsordnung, beſonders in Beziehung auf einzelne Menſchen, mit einzuſchließen; was auch Reinhard (S. 437.) nicht mehr that. Denn zwar iſt die Beſſerung oder die Aufhebung der Erbſünde und ihrer Folgen im Allgemeinen ein Werk Gottes; denn von dieſem hing es ab, die Anſtalten zur Beſſerung und Verſöhnung der Menſchen zu treffen. Aber dieſes geſchah ein Mal, durch die Sendung Jeſu;

es geſchieht aber nicht bei jedem einzelnen Menſchen, indem das Unvermögen, aus eigener Kraft ſich zu beſſern, nicht in den einzelnen Chriſten, wie ſie jetzt ſind, ſondern in der ehemaligen Beſchaffenheit des ganzen menſchlichen Geſchlechts geſucht werden muß. (S. die Lehre von der Beſſerung.)

7) Die Behauptung endlich, daß Gott alles, was zur Beſſerung des Menſchen erforderlich iſt, ſelbſt wirken wolle, und der Menſch dabei gar nichts thun, aber doch den Wirkungen Gottes widerſtehen könne, iſt widerſprechend, und führt unvermeidlich zu dem Auguſtiniſchen Glauben an unbedingte Gnadenwahl. Wenn alle Menſchen einen entſchiedenen Hang zur Sünde haben, ſo muß Gottes beſſernde Kraft ſtärker ſeyn als dieſer Hang, und wenn Gott einmal will, daß ein Menſch beſſer werden ſoll, ſo muß er auch alles thun, was dazu erforderlich iſt, folglich alle Hinderniſſe überwinden, auch die ſogenannte resistentiam malitiosam; denn wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Da der Grad der ſittlichen Verdorbenheit bei den Menſchen verſchieden iſt; ſo muß Gott, wenn er alle Menſchen beſeligen will, auch in jedem ſo viel wirken wollen, als der Grad ſeiner Verdorbenheit erfordert. Wirkt er dieſes bei einigen Menſchen nicht; ſo kann er auch nicht wollen, daß dieſe gebeſſert und ſelig werden ſollen: folglich iſt ſeine Wahl zur Seligkeit eine willkürliche. Auch iſt es ſchwer einzuſehen, worin die resistentia reprobatorum von der §. 121. Nr. 2. beſchriebenen allgemeinen, durch die Erbſünde entſtandenen Untüchtigkeit zum Guten und zur Beſſerung unterſchieden ſeyn, und alſo eine Urſache der Verdammniß einiger Menſchen werden könne. Denn die resistentia, wie ſie vorhin in der 96ſten Anmerk. beſchrieben wurde, kann ſich nach der Beſchreibung der Erbſünde (Anmerk. 20. 22. 23.) nicht bei einigen, ſondern muß ſich bei allen Menſchen finden.

Dieſe Schwierigkeiten ihres Lehrbegriffs ſcheinen jedoch den Verfaſſern der Concordienformel nicht ganz entgangen

zu ſeyn; denn ſie ſuchen alle weitere Unterſuchung der Sache durch die Behauptung niederzuſchlagen, daß in dieſer Lehre manches uns ganz Unbegreifliche und Unverſtändliche vorhanden ſey, über das man nicht nachdenken ſolle [99]), indem Gott in dieſer Lehre noch vieles verſchwiegen habe [100]), daher wir uns einzig an die Schrift halten müßten; und zugleich behaupten ſie S. 801. und 822. (Weiß. S. 824.), daß das Praktiſche das Kriterium der Wahrheit in dieſer Lehre ſey, und daß kein Lehrſatz, der zur Verzweiflung führe, oder die Unbußfertigen in der Sünde beſtärke, wahr und dem göttlichen Worte gemäß ſeyn könne *).

---

99) F. C. p. 812. „Quaedam in hoc mysterio tam intricate et perplexa occurrunt, quae nos in mentibus nostris acumine ingenii nostri conciliare non possumus." — p. 814. (Weiß. S. 817.): „Quaecunque autem cogitationes et quicunque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus et cum D. Paulo labellum digito compescamus, etc."

100) p. 811. (Weiß. S. 815.): „Praeter illa, quae — revelata sunt, multa adhuc Dominus de hoc mysterio reticuit et occultavit, eaque soli suae sapientiae et scientiae reservavit. Talia investigare, cogitationibus nostris indulgere, aliquid de iis statuere aut scrutari nobis non licet, sed toti a verbo Dei revelato, quod ipse nobis proponit, pendere debemus."

*) Die Worte ſind: Si quis doctrinam de praedestinatione eo modo proponat, ut vel perturbatae mentes ex ea consolationem nullam haurire possint, sed potius ad desperationem illis causa praebeatur; vel impoenitentes in sua securitate et improbitate confirmentur, tum nihil certius est, quam quod artic. de elect. non ad normam et juxta voluntatem Dei, sed secundum humanae rationis coecum judicium et ex impulsu atque instinctu diaboli male et perverse doceatur. Quicquid enim scriptum est, (ut Apost. Rom. 15, 4.) testatur, in doctrinam nostram scriptum est, ut per patientiam et consolationem scripturae spem habeamus. Quodsi nobis per scripturam consolatio illa enervatur, vel eripitur (ſoll heißen enervari et eripi videtur): certo certius est, scripturam contra sententiam et mentem Spiritus s. explicari et intelligi." Hieraus iſt klar, mit welchem Rechte Krauſe (progr. de rationalismo ecclesiae nostrae in doctrinae de praedestinatione. Regiomont.

Dagegen läßt ſich aber ſagen, daß die menſchliche Vernunft nie verbindlich gemacht werden kann, über dunkle Dinge nicht nachzudenken, da ſie ihre ihr vom Schöpfer einmal vorgeſchriebenen Functionen, ſelbſt gegen unſern Willen, zu üben genöthigt iſt. Und wenn ſie ſich auch beſcheiden muß, den Gang der göttlichen Vorſehung zur Entwickelung und zum Ziele nicht beurtheilen zu können; ſo muß ſie doch fordern, daß das Ziel, oder das Reſultat aller Entwickelung ſelbſt, zu der das menſchliche Geſchlecht geführt werden ſoll, mit ihren Ideen von göttlicher Gerechtigkeit und Güte übereinſtimme, wenn ſie nicht jedes Kriterium des Wahren in göttlichen Dingen aufgeben will. Die ewige Verdammniß aber (wenn man nicht eine endliche Beſſerung und Beſeligung der Menſchen annimmt) und die ewige Seligkeit ſind Endpunkte aller Entwickelung und können daher der Beurtheilung nach den uns von Gott gegebenen Ideen des Guten und Heiligen nicht entzogen werden.

Die Behauptung aber, daß uns Gott in dieſer Lehre vieles verſchwiegen habe, iſt unerweislich, und überhaupt die Lehre der Schrift von der kirchlichen verſchieden.

§. 132.

Kritik der kirchlichen Lehre b) nach der Schrift.

Zu der Lehre von der Prädeſtination gaben verſchiedene Stellen der Schrift, wo Gott ein Erwählen (בָּחַר *ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή*) oder Verwerfen (מָאַס, LXX *ἀποδοκιμάζειν*) der Menſchen zugeſchrieben wird, Veranlaſſung. Das Wort praedestinare wurde von dieſer Lehre durch die Vulgata üblich, welche *προορίζειν* damit überſetzt.

Da ſowohl die Univerſaliſten als die Partikulariſten ſich für ihre Meinung auf die Schrift beriefen, auch

---

1814. 4.) aus dieſer Stelle ſchloß, daß die Verf. der ſymbol. Bücher nicht einzig der Auctorität der Schrift, ſondern zuweilen auch rationaliſtiſchen Grundſätzen gefolgt wären. S. 1 Thl. S. 315 f.

Calvin (de praedest. Tom. 9. opp. 596.) ausdrücklich bekennt, daß er die abſolute Prädeſtination nur lehre, weil er ſie in der Schrift finde; ſo empfiehlt ſich dadurch die Behauptung einiger angeſehenen Theologen *), daß die Schrift ſelbſt hierüber einen doppelten Lehrtypus habe, nicht wenig. Und in gewiſſer Hinſicht iſt dieſe Behauptung allerdings gegründet.

Was das alte Teſt. betrifft, ſo ſind alle Stellen deſſelben über Erwählung in dieſer Lehre nicht zu gebrauchen, nicht nur weil wir im A. T. überhaupt nach §. 19. f. keine Quelle der chriſtlichen Dogmatik erkennen, ſondern auch, weil ſie von etwas ganz Anderem handeln. Sie ſprechen nämlich wohl von einer Auswahl des iſraelitiſchen Volks unter andern Völkern zur Theokratie, und von einem Bund Gottes mit dem iſraelitiſchen Volke (ſ. de Wette bibl. Theol. §. 95.), nach welchem dieſes Volk Gottes Eigenthum, das ihm geweihte, und von ihm durch irdiſches Glück auszuzeichnende iſt (2 Moſ. 19, 5. 3 Moſ. 20, 26. 5 Moſ. 7, 6. 14, 2. 26, 18. 1 Sam. 10, 1. Pſ. 33, 12. Pſ. 94, 5.); aber nicht von der Erwählung jüdiſcher Individuen zum Glauben und zur Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes, und noch weniger zu einem ſeligen Leben nach dem Tode, oder der ewigen Seligkeit. Der jüdiſche Partikularismus oder die Erwählung des A. T. iſt daher etwas ganz anderes als die Prädeſtination im Syſtem. — Nach den apokryphiſchen Büchern des A. T. hat Gott die Völker in 2 Theile getheilt, in Heiden und Juden (Fragm. Eſth. K. 10.) Die Heiden als Götzendiener (und Abgötte-

*) Ammons, in der summa p. 207. Städlins, in d. Lehrbuche d. Dogm. S. 524. und Wegſcheiders, in ſ. instit. §. 145. Schon Origenes (homil. in Exod. homil. IV, 1. 2.) erkannte dieſen doppelten Lehrtypus, wenn es im 2. B. Moſ. heißt bald: Gott verſtockte den Pharao, bald: Pharao verſtockte ſich ſelbſt. Er fand dieſe Differenz des Ausdrucks mit der Theorie von der Inſpiration ſtreitend, wagte aber keinen Verſuch der Auflöſung, ſondern zog ſich hinter ein „non liquet" zurück.

rei iſt die ſchlimmſte Sünde, Sap. 14, 12. 27.) haßt er, und hat ſie Strafen geweiht (Weish. 14, 12. 4 Esdr. 6, 55. 59. vergl. Weish. 12, 11 — 16.); die Juden dagegen ſind ſein Erbtheil, das heilige Volk (Weish. 10, 15. 17, 2.), ſein Sohn (Weish. 18, 13. 4 Esdr. 6, 55 ff.), die er beglücken will, beſonders durch den Meſſias.

Dieſes führt uns auch zur richtigen Anſicht ähnlicher Stellen des N. Teſt. Jeſus und die Apoſtel ſetzen den neuen Bund an die Stelle des alten, die Chriſten an die Stelle des Volks Gottes im A. Teſt., die Seligkeit im Reiche Gottes an die Stelle des den Iſraeliten verheißenen politiſchen Glücks. Sie brauchen daher auch von den Chriſten *ἐκλέγεσθαι*, *ἐκλογή*, *ὁρίζειν*, *προορίζειν*, in der Bedeutung des freien Auswählens, der Vorherbeſtimmung; aber ſie beziehen dieſe Wahl nicht auf eine Auswahl unter Chriſten zum Glauben und zur Seligkeit, oder zum Unglauben und zur Verdammniß, ſondern auf die Berufung Einzelner aus dem Judenthume und Heidenthume zum Chriſtenthume und ſeiner Seligkeit *). Und wenn die Chriſten im N. T. „Berufene, Vorherverordnete“ genannt werden, ſo heißen ſie nicht ſo als Chriſten, ſondern als Juden oder Heiden, an welche das Chriſtenthum gekommen war, oder eben kam. So ſteht *ἐκλέγειν* von dem Beruf zum Chriſtenthume und deſſen Seligkeit Mark. 13, 20. Jak. 2, 5. (wie בָּחַר Deut. 7, 7.); vom Eintritte in die Gemeinſchaft der unmittelbaren Schüler Jeſu Joh. 6, 70. 13, 18. 15, 16. 19., und von der Bildung der jüdiſchen Kirche Apoſt. 13, 17. vergl. Deut. 14, 2. Jeſ. 44, 1. 2., *ἐκλογή* aber in demſelben Sinne wie *κλῆσις*, für Berufung, Erwählung zum Chriſtenthume und deſſen Heil Röm. 11, 5. daſ. v. 7. (*ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν* scl. omnibus, *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν*, d. i. ſie ſind zwar alle zum Chriſtenthume berufen worden,

---

*) Dieſes erkannte auch Knapp, in ſeinen Vorleſungen über die chriſtl. Glaubenslehre 1 Thl. S. 198.

aber nur wenige ſind dem Rufe gefolgt, die übrigen blieben unempfindlich, verhärteten ſich.) 1 Theſſ. 1, 4. 2 Pet. 1, 10. wo beides ἐκλογή und κλῆσις neben einander ſteht; vergl. 1 Kor. 1, 26. — endlich ἐκλεκτοί für Berufene aus Juden und Heiden zu Chriſto und ſeinem Heile, Matth. 20, 16. 22, 14. 24, 22. 24. 31. Mark. 13, 20. 22. 27. Röm. 8, 33. Kol. 3, 12. vergl. v. 11. oder auch für Chriſten überhaupt 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. — Auch die Stelle Matth. 20, 1—16. handelt, wie man aus Kap. 19, 30. ſieht, davon, daß alle, welche Jeſu früher als Andere gefolgt waren, daß namentlich die Apoſtel keine beſondern Belohnungen verlangen ſollten, und die ἐκλεκτοί v. 16. ſind nicht Erwählte unter Chriſten, ſondern unter Juden, und die κλητοί nicht Chriſten, welche der heil. Geiſt zur Beſſerung beruft, ſondern Juden, welche Jeſus aufforderte, ihn für den Meſſias zu erkennen, und ihm zu folgen. Eben ſo iſt Matth. 22, 1. ff. vom Uebertritte zur Geſellſchaft Jeſu und dem Glauben an Jeſum als Meſſias die Rede, und der Zweck der Parabel iſt, zu zeigen, daß, da die Juden Jeſum als Meſſias verwarfen, er nun den Heiden als Beglücker dargeſtellt werden ſollte. Auch Röm. 8, 28—30. iſt nicht auf alle Menſchen überhaupt, ſondern auf den Apoſtel und ſeine damaligen Mitchriſten zu beziehen. Er tröſtet nämlich die Gemeinde in Rom über ihre damaligen Leiden (v. 18. 19. 23.) durch die Hinweiſung auf den großen Beweis der Liebe, den ihnen Gott dadurch gegeben habe, daß er ſie unter ſo vielen ausgewählt habe, zuerſt Bekenner Jeſu zu werden; woraus er folgert, daß ſie nun auch, wie Jeſus, alle Leiden muthig tragen, aber auch auf Gottes Hülfe feſt vertrauen müßten. S. v. 28. 30. 31. — Auch Eph. 1, 3—12. ſpricht Paulus, er mag nun bloß an ſich oder an alle Chriſten denken, bloß davon, welch ein Vorzug es ſey, daß Gott ſie, die Chriſten zu Ephesus, zuerſt vor Andern zu Verehrern Jeſu und Theilhabern ſeiner Wohlthaten gemacht habe.

Eben ſo denkt der Apoſtel 2 Tim. 1, 9., wie man aus v. 5—8. ſiehet, nur an ſich und ſeinen Timotheus, als Lehrer des Chriſtenthums, alſo nur an den Beruf zum chriſtlichen Lehramte.

Auch diejenigen Stellen, wo Gotte eine vollkommene Freiheit in der Erwählung zugeſchrieben wird, handeln nicht von einer Erwählung Einiger zur Beſſerung und Seligkeit, Anderer zum Laſter und zur Verdammniß unter Chriſten, ſondern von der Auswahl der erſten Chriſten unter Juden und Heiden zum Chriſtenthume. So vindicirt Paulus Röm. 9. Gott die Freiheit ſeiner Wohlthaten, indem er, wie man aus dem Zuſammenhange, beſonders aus v. 24. 30—32. ſieht, das für Judenchriſten Auffallende zu beſeitigen ſucht, daß während noch nicht alle Juden, denen doch nach den alten Verheißungen (v. 4.) der Meſſias zuerſt beſtimmt war, Chriſten geworden ſeyen, ſchon die Heiden in die Kirche Jeſu aufgenommen würden. Der Apoſtel ſagt nun: es ſtehe Gott frei, Wohlthaten zu erweiſen, welchen Völkern er wolle; ſeine Liebe ſei an keine äußerlichen Verhältniſſe gebunden (v. 13—16.); er habe daher auch die Heiden zum Heile in Chriſto berufen können, ohne daß die Juden ſich darüber beklagen könnten, da dieſe das ihnen dargebotene Heil (v. 32 f.) verworfen hätten *). Von derſelben Sache ſpricht Paulus Röm. 11, 1—11. Eph. 2, 8. vergl. 9—22. und Jeſus Joh. 6, 44. vergl. 45. 10, 26. 15, 16. -- Wenn aber Matth. 25, 34. die *βασιλεία*, welche die Chriſten erlangen ſollen, *ἡ ἡτοιμασμένη ὑμῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* genannt wird, ſo heißt das: das allen Guten, folglich auch euch beſtimmte

*) Ueber dieſe ganze Stelle ſ. den Excurs von Ammon zu der 2ten Ausgabe des Koppe'ſchen Commentars über den Brief an die Römer: de voluntate Dei absoluta, vel *περὶ τῆς θείας κατ' ἐκλογὴν προθέσεως*. Eine ſehr ähnliche Stelle iſt Sirach 36, 11—13. S. auch meine Abhandlung über den Ideengang und die Dogmatik des Briefs an die Römer. In d. Oppoſitionsſchr. 7. B. S. 513 ff.

Reich; nicht aber: das für euch ausſchlußweiſe, für eine gewiſſe Zahl von Individuen beſtimmte Reich. Dieſes zeigt auch v. 41., wo ὑμῖν fehlt; κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ aber heißt nicht: die Gottes Willkür einmal verdammt hat, ſondern die ſich durch ihr Verhalten (ſ. v. 45.) die Verdammniß zugezogen haben. Auch kann εἰς τὸ πῦρ ganz wohl mit πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ verbunden und κατηραμένοι durch: ihr der Verdammniß Würdige, überſetzt werden. Faßt man Apoſt. 13, 48., wo auch von der Bekehrung der Chriſten von der Sünde zum neuen Gehorſam die Rede iſt, — faßt man τεταγμένοι εἰς ζωὴν in dem Sinne: von Gott beſtimmt zur Seligkeit, ſo würde auch hier nur die Freiheit der Erwählung Gottes zum Chriſtenthume aus den Heiden, nicht aber der Erwählung zur Seligkeit aus den Chriſten, gelehrt werden; aber es iſt auch nicht nöthig, τεταγμένοι auf Gott zu beziehen, ſondern man kann es auch in reflexiver Bedeutung nehmen, die ſich ſelbſt geſchickt gemacht hatten *). — Eben ſo iſt οὐκ ἰσχύσουσιν εἰςελθεῖν, nicht die Wirkung des Willens Gottes; ſondern ἰσχύω iſt entweder possum data occasione, contingit mihi, wie es Luk. 8, 43. ſtehet, oder: valeo voluntate, „ich gewinne es über mich", wie Luk. 16, 3. verglichen Apoſt. 15, 10., wo dann der Sinn wäre: ſie haben wohl das Verlangen, ins Himmelreich zu kommen, aber ſie können es nicht über ſich gewinnen, d. i. ihren Lüſten deßhalb nicht entſagen. Daß Jeſus hier nicht von Frommen ſpricht, ſondern von Laſterhaften, die zwar nach dem Glücke des Gottesreiches lüſtern ſind, aber darum doch nicht durch die enge Pforte der Selbſtüberwindung gehen wollen, zeigt v. 24., wo ſie ἐργάται τῆς ἀδικίας genannt werden.

Das N. T. ſpricht alſo nur von einem freien Erwäh-

---

*) Ueber die auch im N. T. ſehr häufige Medialbedeutung des Perf. und Plusquamperf. des Paſſivs ſ. Roſt's griech. Grammat. S. 406. f. Matthiä's griech. Gramm. §. 493 f.

len Gottes unter Juden und Heiden zum Chriſtenthume und deſſen Seligkeit, nicht aber von einer Wahl Gottes unter Chriſten zur ſittlichen Beſſerung und zum Glauben. Nach dem N. T. iſt die Prädeſtination dieſe: Gott hat beſtimmt, an welche Menſchen und Völker das Chriſtenthum kommen ſoll, und es kann Keiner Chriſt werden, dem nicht Gottes Gnade dieſes Glück zugedacht hat; nach der Kirche, und namentlich nach Auguſtin: Gott hat beſtimmt, welche Chriſten gebeſſert und ſelig gemacht werden ſollen, und es kann kein Chriſt ſich beſſern, ja nicht einmal ſich beſſern wollen, wenn ihn nicht Gott zur Seligkeit verordnet hat. Jenes hängt allerdings ganz von Gottes Gnade ab. Denn ob die Kenntniß des Chriſtenthums an ein nichtchriſtliches Individuum kommen, und wie ſie an daſſelbe kommen ſolle, das hängt von einer Verknüpfung der Dinge ab, die einzig in der Hand der göttlichen Vorſehung, nicht aber in des Menſchen Freiheit ſtehet. Aber ob der Berufene dem Rufe folgen, ob er, wenn er Chriſt geworden, ſich des Berufs würdig machen wolle oder nicht, dieß iſt ein Erfolg, den Gott nicht nach Willkür beſtimmt, ſondern wobei die freie Thätigkeit des Menſchen concurrirt. Ob alſo gleich die Erwählung zum Chriſtenthume auch eine Erwählung zur Seligkeit der Chriſten involvirt; ſo hängt doch das Wirklichwerden der letztern nicht von Gottes unbedingtem, ſondern von ſeinem bedingten Willen ab, nämlich, daß der Menſch dem Rufe treulich folge. Denn er iſt erwählt unter der Bedingung, daß er glaube und gehorche (Röm. 1, 16. Joh. 3, 16. 17. Mark. 16, 15.). Daß aber die Erfüllung dieſer Bedingung von Gottes Willkür abhange, ſagt die Schrift nirgends. In den Formeln: „verhärten, verſtocken", liegt es nicht.

Die Schrift, beſonders das A. T., ſpricht zwar öfters ſo, als ob Gottes allmächtiger Wille auch das thue, was wir von der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen ableiten müſſen, und ſchreibt ihm daher auch zu, daß er die Sünder in ihrer Bosheit verſtocke oder ver-

härte *); aber die alte Welt ſtellt nicht nur oft das Zulaſſen als ein Veranſtalten, die Veranlaſſung als eine abſichtsvoll wirkende Urſache dar, wie man auch im N. T. aus Luk. 12, 49. 51. Matth. 10, 34. ſiehet, ſondern die Beſchreibung des A. T. von Gott iſt auch meiſtens anthropopathiſch, und es ſchreibt ihm nicht nur menſchliche Glieder, ſondern auch menſchliche Gefühle, als Zorn, Haß, Rache zu. Es läßt daher Gott öfters menſchlich handeln, und findet alſo auch kein Bedenken zu ſagen: Gott verſtocke, verblende ſeine Feinde. Der Iſraelit wußte ſolche Anthropopathie mit ſeiner Vorſtellung von Gott wohl zu vereinigen, und er glaubte, im Gefühle frommer Dankbarkeit, der Feinde Verblendung, die ihm ſo heilſam wurde, auch als eine Wohlthat des allmächtigen Gottes, ſeinem Volke erwieſen, anſehen zu müſſen. Dazu kam nun noch, daß die ganze Erzählungsweiſe des A. T. ſich nach den Grundſätzen einer Theokratie richtet, in welcher alle politiſche Maaßnehmungen, und alle, auch verkehrte, Rathſchläge des Volks oder ſeiner Feinde als ausgehend von dem Oberherrn der Nation, Jehovah, aufgefaßt und dargeſtellt wurden, und werden mußten. So iſt in der theokratiſchen Erzählungsweiſe der Befehl, alle Canaaniter zu tödten und dergleichen mehr, ein Befehl Gottes. Neben dieſer theokratiſchen Erzählungsform tritt aber nicht ſelten auch die ſchlicht-hiſtoriſche hervor, welche die Thatſache ohne das theokratiſche Gewand gibt. Man vergl. z. B. Exod. 3, 21. ff. mit Kap. 12, 35. ff. Exod. 7, 3. 10, 1. 20. 27. 11, 10. mit Kap. 7, 13. f. 22. Kap. 8, 15. 32. 9, 34. Ferner Exod. 31, 1. ff. mit Kap. 36, 1.

*) S. Exod. 4, 21. 7, 3. 9, 16. Joſ. 11, 20. Jeſ. 6, 9 ff. 19. 14. 29, 9. 10. 69, 17. vergl. 2 Sam. 24, 1. — Aus dem N. T. Röm. 1, 24. 26. 28. 9, 17 f. 11, 8—10. Joh. 12, 37—41. Matth. 13, 14 ff. Mark. 4, 12. 1 Petr. 2, 8. 2 Theſſ. 2, 10 ff. — Seb. Schmidt diss. de phrasi scripturae, qua Deus dicitur indurare, excaecare, seducere, etc. Argent. 1655. recus. Viteb. 1715. 4.

ff. oder Exod. 32, 16. mit Kap. 34, 27. f. — So wie man aber darüber einverſtanden iſt, daß die theokratiſche Erzählungsweiſe kein Dogma begründen könne; ſo hat man dieſes auch von den Anthropopathien in der Bibel zugegeben, und ſelbſt Calvin geſtand bei Ezech. 14, 9., daß die Worte: Gott betrüge die falſchen Propheten, bloß mißbräuchlich (καταχρηστικῶς) d. i. menſchlich und figürlich von Gott geſagt wären. Dieſes iſt aber im N. T., wenn dieſes ſolche Ausdrücke aus dem alten wiederholt, um ſo nothwendiger anzuwenden, je reiner die Vorſtellungen des N. T. von Gott ſind, und je mehr es ihn von aller Urheberſchaft der Sünde freiſpricht. Die Veranſtaltung in dieſen Stellen iſt nichts anderes als Zulaſſen deſſen, wornach der Menſch ſelbſt ſtrebt. Dieſes beweiſen noch insbeſondere a) diejenigen Stellen, wo geſagt wird, Gott wolle das Elend, den Tod des Sünders nicht, z. B. Matth. 9, 13. Mark. 2, 17. Luk. 15, 10. Apoſt. 26, 18. vergl. Ezech. 18, 21. 33, 11. 14. oder wo das Verſtocken und die Verdammniß dem eigenen Willen des Menſchen beigemeſſen wird, wie im A. T. Exod. 8, 32. Jeſ. 29, 10. Zach. 7, 11. Pſ. 95, 8. Ezech. 2, 4. — und im N. T. Röm. 2, 5. Eph. 4, 19. Hebr. 3, 8. 9. Matth. 23, 37. *οὐκ ἠθελήσατε.* Röm. 1, 28. *οὐκ ἐδοκίμασεν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*, non dignum habuerunt Deum, quem cognoscerent s. colerent. Apoſt. 13, 46. *οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς.* — b) wird dem unentbehrlichen Vorderſatze der abſoluten Prädeſtination, der Behauptung der abſoluten Unfähigkeit des Menſchen zur Tugend geradezu widerſprochen. Denn Paulus läßt Röm. 7, 15 — 22. dem Menſchen wenigſtens das Wollen, das innere Wohlgefallen am Geſetze Gottes und das Mißfallen am Böſen, und ſchreibt Röm. 1, 19 — 25. auch den Heiden die Kenntniß Gottes und Kap. 2, 14 ff. ſeines Geſetzes zu, nebſt dem Vermögen, dieſem zu gehorchen, worauf er die Strafbarkeit der Sünden der Heiden gründet, und Petrus bezeugt Apoſt. 10,

35., daß es unter allerlei Volk, auch außerhalb der Chriſtenheit, Menſchen gebe, die Gott zu fürchten und recht zu thun vermöchten. Auch wird bei den Ermahnungen zur Beſſerung der freie Wille des Menſchen vorausgeſetzt; z. B. Matth. 4, 17. Eph. 6, 10. Röm. 12, 1 ff. vergl. Jeſ. 1, 16 ff. — Sollten aber auch einzelne härtere Ausdrücke der Schrift die Meinung von einer unbedingten Wahl Gottes zur Seligkeit oder Verdammniß zu begünſtigen ſcheinen; ſo haben wir doch c) die entſcheidendſten und klarſten Stellen, in denen verſichert wird, theils daß Gott das Heil durch Chriſtum allen Menſchen beſtimmt habe, theils daß dieſer Rathſchluß durch den Glauben oder das Verhalten des Menſchen bedingt ſey. Dieſe ſind 2 Tim. 2, 4—6. 2 Petr. 3, 9. Joh. 3, 16. 17., wo κόσμος die ganze Menſchenwelt iſt, wofür K. 1, 9. πᾶς ἄνθρωπος ſteht, von dem v. 11. τὰ ἴδια, die Volksgenoſſen Jeſu, unterſchieden werden. Mark. 16, 15. 16., wo der Befehl Jeſu ganz allgemein iſt (κόσμος, πᾶσα κτίσις). Dieſelbe Stelle Mark. 16, 15 f. ſtellt aber auch dieſen Rathſchluß Gottes als einen durch den Glauben bedingten dar, und darum in der Ausführung auf zwei Seiten ausgehend. Und daſſelbe geſchieht Joh. 3, 16. 17. vergl. v. 14. 15., wo das Glauben oder Nichtglauben v. 18—21. von dem freien Verhalten des Menſchen abgeleitet wird. Vergl. Röm. 1, 16. Apoſt. 26, 18. Auch die Schriftſtellen, welche Jeſum als Verſöhner der ganzen Welt darſtellen, und die Allgemeinheit der Gnade Gottes durch Chriſtum auf die Allgemeinheit der Sünde gründen (z. B. Röm. 3, 22—24. 28 f. 5, 12—21.), beweiſen den allgemeinen Willen Gottes, alle Menſchen zu beglücken.

Die Lehre der Kirche von der Prädeſtination, in wiefern darunter der Wille Gottes, nach welchem er einzelne Chriſten nach dem Tode belohnt oder beſtraft, verſtanden wird, iſt alſo in der Schrift, wenigſtens in den Stellen, wo ἐκλογή, προορίζειν, τάσσειν u ſ. w. vorkommen, nicht

enthalten, ſondern nach der Schrift hat Gott 1) beſchloſſen: alle Menſchen zum Chriſtenthume, und unter der Bedingung, daß ſie dem Rufe folgen, wobei ihre freie Selbſtbeſtimmung mitwirkt, zum Heile deſſelben zu berufen, 2) die Ordnung aber, in welcher dieſer Ruf an die Menſchen und Völker gelangen ſoll, lediglich ſeiner Gnade vorbehalten. — (Was er über diejenigen, welche er gar nicht zum Chriſtenthume beruft, über die Nichtchriſten, beſchloſſen habe, davon wird weiter unten gehandelt werden.)

§. 133.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre, c) nach der Vernunft.

Bei der Vorausſetzung einer Erbſünde, und bei Annahme von der Wirklichkeit bedingter Rathſchlüſſe Gottes, die im 1ſten Thl. S. 412 f. gerechtfertigt worden iſt, wird die Vernunft gegen das, was der kirchlichen Lehre zu Grunde liegt, und die Schrift hierüber lehrt, nichts einzuwenden wiſſen. Die Sache liegt nämlich folgender Maßen.

Durch die allmälig herrſchend gewordene Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechts (die Erbſünde) wurde dieſes unfähig, ſeine ihm vorgeſchriebene Beſtimmung zu erreichen, folglich auch moraliſch unwürdig, in die ſelige Welt nach dem Tode einzutreten, welche ihm Gott beſtimmt hatte. Gott beſchloß daher nach ſeiner ewigen Liebe (1 Thl. S. 444.), die Aufhebung dieſer Sündhaftigkeit zu veranſtalten, ſo daß die Menſchen, ohne der Heiligkeit des Sittengeſetzes zu nahe zu treten, beſeligt werden könnten. Dieſen Rathſchluß kann man Prädeſtination nennen, wiewohl das Wort nicht das ſchicklichſte iſt. Gott vollzog ihn durch Chriſtum (praedestinatio in Christo est facta), und erſtreckte ihn auf alle Menſchen ohne Ausnahme (praedest. universalis). Er enthielt aber zwei Decrete: 1) ein unbedingtes, nämlich im Chriſtenthume eine

allgemeine Beſſerungsanſtalt zu ſtiften, durch welche das menſchliche Geſchlecht von der entſtandenen Sündhaftigkeit allmälig wieder befreit, d. h. weiſer und beſſer werden ſollte. Die Stiftung dieſer Anſtalt hing lediglich von ſeinem gnädigen Willen ab, ſo wie auch, wenn, wo, und durch wen die Anſtalt eingeführt, und zu wem ſie zuerſt gebracht werden ſollte. Die Ausführung dieſes Decrets beſteht alſo nicht in einer Menge einzelner Wirkſamkeiten, die Gott bei der Beſſerung der Individuen zeige (Erleuchtung, Berufung, Erneuerung ꝛc.), ſondern in Einer Handlung, der Stiftung des Chriſtenthums. — 2) Ein bedingtes Decret, nämlich den Rathſchluß, die Strafe der Sündhaftigkeit für die Menſchen aufzuheben, oder ihnen die glückſelige Welt nach dem Tode zuzuſprechen. Dieſes fand ſeine Erfüllung in der durch Jeſum geſtifteten Verſöhnung, die ihrer Kraft nach eben ſo allgemein iſt, als die Erbſünde. Zur Anwendung dieſes Decrets auf Einzelne bedarf es aber keiner beſondern Rathſchlüſſe. Das Decret aber muß ſeiner Natur nach die doppelte Bedingung haben, daß der Einzelne theils ſich der ihm gegebenen Beſſerungsmittel bediene, und die ihm anklebende Sündhaftigkeit, ſo weit er es vermag, vermindere, theils aber auch das Bedürfniß einer Verſöhnungsanſtalt anerkenne, d. i. an die Heiligkeit des Sittengeſetzes glaube (Beſſerung und Glaube). Erfüllt der Menſch dieſe doppelte Bedingung nicht, ſo leidet das Verſöhnungsdecret auf ihn keine Anwendung (reprobatio); erfüllt er ſie aber, ſo tritt es für ihn in Wirkſamkeit (electio), d. h. er wird als ein gerechter behandelt und beſeligt (justificatio).

Gegen dieſe Vorſtellung unſrer Kirche *) ſind aber

*) Sal. Deyling diss. divinae praedestinationis et gratiae cum Dei natura et verbo harmonia. Lps. 1746. 4. G. Wernsdorf diss. de praedestinatione et reprobatione. Viteb. 1716. 4. — Flatt, Bemerk. über Freiheit und abſolute Erwählung; in ſ. Magaz. 1 St. S. 209—219. — G. S. Franke diss. de historia dogmatum Arminianorum. Kil. 1813. gr. 8.

von den Vertheidigern einer unbedingten Erwählung Einwendungen aufgeſtellt worden, die, weil ſie auf rationalen Gründen beruhen, hier wenigſtens kurz berührt werden müſſen [101]).

---

101) Die Unionsverſuche zwiſchen beiden evangeliſchen Kirchen gaben Veranlaſſung auch dieſe Lehre wieder in Erwägung zu ziehen. Schon Schultheß in Zürich hatte in ſ. Abhandl. „Evangeliſche Lehre von der freien Gnadenwahl", im 1 St. 2r B. ſeiner „exegetiſch-theologiſchen Forſchungen (Zürich 1818.) die hier in Betrachtung kommenden Schriftſtellen mit Fleiße geprüft, und die Lehre von der abſoluten Erwählung durch die Vergleichung mit einem menſchlichen Staate, in welchem durch unabänderliche Geſetze jedem ſeine Belohnung oder Beſtrafung nach ſeiner Würdigkeit beſtimmt ſey, zu erläutern verſucht. So wie man da ſagen könne: jedem, der das oder dieſes thut oder läſſet, ſey von der Zeit der Geſetzgebung her ſein Schickſal vorausbeſtimmt; ſo ſey auch im Reiche Gottes und mit deſſen Einrichtung eine ſolche Vorherbeſtimmung gegeben, d. h. ein Geſetz Gottes, welches vom Anfange der Welt her jedem Menſchen ohne alle perſönliche und individuelle Rückſicht vor dem Falle, alſo ehe noch der Menſch ſchon Gutes oder Böſes gethan habe, ſein Schickſal unabänderlich nach ſeinen Werken beſtimme. Es iſt aber klar, daß dieß nicht Auguſtins oder Calvins Prädeſtination iſt, ſondern daß dadurch der Grund, ob Belohnung oder Strafe eintreten ſoll, lediglich in den Menſchen geſetzt wird. — Das, was ich in meinen „Aphorismen über die Union der beiden evangel. Kirchen" (Gotha 1819. 8.) dem reformirten Lehrbegriffe entgegengeſetzt habe, gab Hrn. D. Schleiermacher zu einer ſcharfſinnigen Vertheidigung der Theorie Calvins Veranlaſſung: „Ueber die Lehre von der Erwählung; beſonders in Beziehung auf Hrn. D. Bretſchneiders Aphorismen." Im 1ſten Hft. „der theologiſchen Zeitſchrift" herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, (Berl. 1819.) S. 1—119. Einen gedrängten Auszug aus dieſer Abhandl., und eine Abweiſung der Behauptung, als ob die Lehre unſrer Kirche, wenn man conſequent ſeyn wolle, auch zur Prädeſtination führe, enthält die Abhandl. „Ueber die Folgerichtigkeit des evangel. Lehrbegriffs von der ſittlichen Unvollkommenheit des Menſchen und ſeiner Erwählung zur Seligkeit;" vom Hrn. D. Ammon, im 4ten B. ſein. Magaz. für chriſtl. Prediger; auch unter demſelben Titel beſonders ausgegeben (1820. 8.) Eine ausführliche Prüfung der von Schleiermacher gegebnen Apologie der calviniſchen Theorie verſuchte die Abhandl. „die Lehre Calvins und der refor-

Ein Hauptgrund für die abſolute Erwählung war ſchon bei Auguſtin, und dann auch bei Calvin, die Vorſtellung von Gottes allmächtigem Willen, der als der einzige und letzte Grund alles deſſen, was iſt und geſchieht, alſo auch aller menſchlichen Handlungen, ſowohl der Guten als der Böſen betrachtet werden müſſe; wodurch ein in Gottes Willen gegründeter Fatalismus geſetzt, die Vorſtellung aber von einem zulaſſenden Willen Gottes, und von bedingten göttlichen Rathſchlüſſen und von des Menſchen Selbſtſtändigkeit im Handeln geläugnet wurde. Es iſt jedoch ſchon im 1 Thl. §. 56. gezeigt worden, daß der ſelbſtſtändige Wille des Menſchen, weil er von nichts außer Gott gegeben iſt, die göttliche Allmacht nicht beſchränke, und daß der Begriff der göttlichen Zulaſſung und eines bedingten Willens Gottes in der moraliſchen Welt, ſich mit dem Begriffe der Allmacht gar wohl vereinigen laſſe. Vergl. §. 120. Man macht Gottes Macht

---

mirten Kirche von der göttl. Vorherbeſtimmung dargeſtellt, und nach der neueſten Vertheidigung derſelben durch Hrn. D. Schleierm. beleuchtet", die ich in das 1 Hft. des 4ten B. des Journals „für Chriſtenthum und Gottesgelahrtheit" von Schröter u. Klein, S. 1—96. einrücken ließ. Bald darauf erſchien: „über die Lehre von der Erwählung in Beziehung auf Schleiermachers Abhandl." vom Hrn. D. de Wette, in der „theol. Zeitſchrift" (Berl. 1820.) 2 St. S. 83—131. Seine Anſicht von Erwählung geht aus ſeiner philoſophiſchen Deutung der Lehre von der Erbſünde hervor, und gründet ſich auf die Unterſcheidung eines unmittelbaren und mittelbaren Lebens, und läßt ſich mit wenigen Worten weder klar darſtellen und noch weniger beurtheilen. Er nimmt mit Schleiermacher, jedoch in einem modificirten Sinne, eine abſolute Erwählung, und daß vor Gott die Sünde nicht ſey, deßgleichen die Endlichkeit der Verdammniß an. — Auch die kleine Schrift von E. Sartorius: die luther. Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höhern Sittlichkeit, nebſt einem Anhange gegen D. Schleiermach. Abhandl. über die Lehre von der Erwählung", Gött. 1821. 8.) verdient hier erwähnt zu werden; ſo wie Parow: Beurtheilung der neueſten Zeitſchriften über die Calviniſche Vorherbeſtimmungslehre; in Böckels Irenion, 1 B. 2 Hft. (1821.)

nicht groß, ſondern klein, wenn man ſie gefährdet glaubt durch die Wahl des Wollens und Wirkens einer von ihm geſchaffenen Kraft, und man läugnet ſeine Weisheit, wenn man glaubt, die erſchaffene Kraft könne je eine die göttliche Kraft beſchränkende Oppoſition bilden. Allmacht ohne Allweisheit iſt keine göttliche Vollkommenheit, ſondern ein blinder Rieſe, wohl fähig Welten zu zertrümmern, aber nicht ſie zu bauen und zu regieren. S. Sirach 36, 8. 11. K. 42, 21. Die Allweisheit iſt es, welche die ganze Summe der erſchaffenen Kräfte, folglich auch der menſchlichen, überſchaut, und ihre Erfolge, der menſchliche Wille mag nun das Gute oder das Böſe thun, zur Beförderung ihrer Zwecke leitet *).

Man wendete ferner ein: „wenn man annehme, der Menſch könne ſeine Seligkeit ſelbſt ſchaffen, gleichwohl aber bemerke, daß nicht alle ſelig würden; ſo könne der Grund davon nur liegen entweder in Gottes Willen, der den einen Menſchen gemacht habe, daß er am Ende ſeines Lebens ſo geworden ſey, und den andern, daß ſo; oder man müſſe dem Menſchen ein grundloſes Wollen (ein Wollen ohne Beſtimmungsgründe) zuſchreiben, wodurch aber die göttliche Allmacht in menſchlichen Dingen aufgehoben werden würde, ſo daß ihr nichts übrig bliebe, als dieſes grundloſe Wollen gewollt und gemacht zu haben.“ (Schleiermacher a. a. O. S. 57 f.) — Doch abgeſehen davon, daß zwiſchem „entweder — oder“ noch ein Drittes möglich iſt, daß die göttliche Gnade und der

*) „Die höchſte Kraft, ſagt Bockshammer in ſeiner ſchätzbaren Schrift: die Freiheit des menſchlichen Willens, Stuttg. 1821. 8. S. 79. — wird dadurch noch vollkommener, daß ſie ſtatt mit alles verſchlingender Gewalt zu wirken, als Geiſt der Heiligkeit und Liebe auf bedingte Weiſe wirkt. Auf der andern Seite könnte die höchſte Kraft eben darum den Menſchen frei laſſen, weil ſie Allmacht iſt; denn es iſt Charakter der Stärke, die Freiheit nicht zu fürchten, und gerade weil Allmacht (und Allweisheit) die Welt regiert, darum iſt von der perſönlichen Selbſtſtändigkeit endlicher Geiſter keine Störung der Weltordnung zu beſorgen.“

menſchliche Wille die Beſſerung und Seligkeit gemeinſchaftlich ſchaffen; ſo iſt auch der hierbei zu Grunde gelegte Begriff der ſittlichen Freiheit als einer Willkür im Entſchließen und Handeln, oder eines grundloſen Wollens, ein ganz unſtatthafter: folglich die Folgerung unhaltbar. Die moraliſche Freiheit des Menſchen iſt das Vermögen, die erkannten Geſetze des Wahren, Guten und Schönen zur Regel ſeines Verhaltens zu machen, und den Antrieben der ſinnlichen Natur (denen das Thier allein folgt) zu widerſtehen. Der Sünder folgt den letztern und iſt darum unfrei; aber das Vermögen der Freiheit, das ihm nicht geraubt werden kann ohne die Vernunft ſelbſt zu zerſtören, iſt noch vorhanden, aber nicht in normaler Kraft, und darum unfähig die Triebe zu beherrſchen. In ſeine normale Kraft kann es wieder kommen durch Erweckung der Vernunft zur Erkenntniß der Heiligkeit und Nothwendigkeit des Geſetzes. Und dieſe wird bewirkt durch äußere Schickſale und Anregungen, die lediglich von Gott abhängen, theils durch die eigene Thätigkeit der Vernunft. Dieſe nämlich hat die Macht, vernünftige Vorſtellungen nach Willkür ins Bewußtſeyn zu rufen, und ſie darin feſtzuhalten oder auch zu verdrängen. Durch die Macht, ſolche Vorſtellungen (z. B. von Gott, Pflicht, Vergeltung), welche dann für den Willen Beſtimmungsgründe werden, in ſich aufzurufen, wirkt der Menſch dazu mit, frei zu werden von der Sünde, und betrachtet darum das Gute und das Böſe als ſein Werk. Durch dieſe freie Macht des Vorſtellens wird aber Gottes Allmacht nicht eingeſchränkt. Denn der Menſch hat ſie von Gott; ſie iſt nicht Willkür, Vorſtellungen in unendlichem Maße zu ſchaffen, ſondern nur Auswahl unter Gegebenem, der Vorſtellung des Guten oder des Böſen. Der Kreis aller menſchlichen Vorſtellungen iſt vom Schöpfer beſtimmt; das Reſultat derſelben geht daher nie über Gottes Weisheit und Macht, ſondern es geht, wie alle Weltereigniſſe in ſeinen Erfolgen auf in dem allgemeinen Weltplan.

Wenn aber ferner behauptet wird, daß auch nach unſerm Lehrbegriff Gott Urheber der Sünde ſey, weil er die Freiheit des Willens gewollt, und die Sünde vorhergewußt habe (Schleiermacher S. 94.); ſo iſt zu bemerken, daß unſer Lehrbegriff nur die Möglichkeit der Sünde, welche mit Erſchaffung moraliſcher Weſen gegeben war, und gegeben ſeyn mußte (§. 97. und 120.), aus Gottes Willen ableitet, die Wirklichkeit derſelben aber aus dem Willen des Menſchen, wie dieſes denn auch nicht anders ſeyn kann, da Gott Gegenanſtalten gegen ſie getroffen hat, die, wenn man mit Auguſtin und Calvin auch die Wirklichkeit der Sünde und den Sündenfall aus Gottes Willen ableitet, als gegen Gottes Willen ſelbſt gerichtet erſcheinen müßten, folglich einen widerſtreitenden Willen in Gott ſetzen würden: einen, der den Sündenfall mit ſeinen Folgen wollte, und einen, der ihn nicht wollte, ſondern den gemachten Fehler wieder zu verbeſſern ſuchte. Auch ſagt ja die Schrift ausdrücklich: Gott wolle nicht den Tod des Sünders, alſo auch nicht die Sünde, ſondern er wolle, daß allen Menſchen geholfen werde. Sein Wille war, daß die Möglichkeit der Sünde nicht wirklich werden ſollte; durch des Menſchen Willen aber wurde ſie wirklich. Dieſes ſahe zwar Gott vorher, aber er faßte auch darum von Ewigkeit den Rathſchluß, die Sünde und deren Folgen wieder aufzuheben. — Wir haben daher auch nicht nöthig, zu der bedenklichen Behauptung zu greifen: „daß in Bezug auf Gott das Böſe gar nicht ſey" (Schleiermacher, S. 96.). Soll dieſes heißen: das Böſe ſey, abſolut gedacht, d. h. gedacht als eingereiht in die Summe aller Welterfolge, kein Böſes, indem es von Gott allmälig in Gutes verwandelt werde; ſo iſt dagegen nichts zu ſagen. Soll es aber heißen: das Böſe ſey relativ in Beziehung auf den Sünder kein Böſes, und werde an ihm von Gott nicht als ein Gegenſatz des Guten, ſondern alſo nur in menſchlicher Reflexion und der Stimme des Gewiſſens betrachtet; ſo würde kein Grund denkbar

ſeyn, warum Gott wegen dieſes Böſen die Menſchen verdamme, und warum nicht auch in unſrer eigenen Vorſtellung das Böſe aufhören müſſe, Böſes zu ſeyn, und es würde ſich nicht einſehen laſſen, wie Gott eine Anſtalt der Erlöſung vom Böſen wollen und ſtiften konnte.

Endlich bewahrt unſre Theorie der Prädeſtination die moraliſche Selbſtbeſtimmung des Handelns, die auguſtiniſch-calviniſche aber vernichtet ſie. Denn wenn das Böſe und das Gute des menſchlichen Handelns durch den allmächtigen Willen Gottes unvermeidlich beſtimmt wird; ſo gibt es für den Menſchen weder Verdienſt noch Schuld, weder Tugend noch Laſter. Zwar unterſcheidet Calvin zwiſchen dem G e ſ e t z (praeceptum) als dem dem Menſchen b e k a n n t e n Willen Gottes, dem er zu gehorchen verbunden ſey, und deſſen Verletzung ihn ſtrafbar mache, und zwiſchen dem W i l l e n (voluntas) Gottes, als dem dem Menſchen u n b e k a n n t e n Rathſchluß, nach welchem durch den Menſchen entweder das Gute oder das Böſe geſchehen ſolle. Da aber das Geſetz, nach welchem nur das Gute geſchehen ſoll, Gottes Wille iſt; ſo kann es nicht noch einen andern Willen Gottes geben, nach welchem das Geſetz übertreten, und das Gute, das es gebietet, nicht geſchehen ſoll. Dann wäre Gottes Wille zwieſpaltig. Auch beruht das Verpflichtende des Geſetzes darauf, daß wir g e w i ß wiſſen, es ſey Gottes gewiſſer, unveränderlicher Wille. Könnte es aber einen verborgenen Willen geben, der, dem Menſchen unerforſchlich, in einzelnen Fällen ihn zwänge gegen das Geſetz zu handeln; ſo würde alle Gewißheit der Tugend und alle Feſtigkeit des ſittlichen Handelns verloren gehen; das Laſter aber wäre entſchuldigt, weil es bei jeder Uebelthat annehmen müßte, ſie ſey nach Gottes unbekanntem Willen nothwendig erfolgt *).

*) Das, was hier nur kurz berührt werden konnte, iſt ausführlich auseinandergeſetzt in meiner Abhandl. über die abſolute Erwählung in dem Journal von Schröter und Klein a. a. O.

Sechſtes Kapitel.

Von der Ausführung des Rathſchluſſes Gottes, die Menſchen wieder in ein ſeliges Verhältniß mit ſich zu ſetzen.

§. 134.

Ueberſicht.

Nach §. 129. iſt nun zu zeigen, wie und wodurch der Rathſchluß Gottes, die Erbſünde und ihre Folgen wieder aufzuheben, ausgeführt worden ſey. Weil dieſer Rathſchluß bloß in der Liebe Gottes zu uns, oder in ſeiner Gnade (χάρις Eph. 2, 5—8. Tit. 2, 11.) begründet iſt; ſo überſchrieb man dieſes Kapitel auch oft: de gratia Dei salutari. Es zerfällt in zwei Hauptabſchnitte: 1) von der Perſon Jeſu, als deßjenigen, durch welchen Gott jenen Rathſchluß ausführen wollte; 2) von dem Werke Jeſu, oder von dem, was Jeſus zur Ausführung jenes Rathſchluſſes gethan hat, thut, und in Zukunft thun wird. Der erſte Hauptabſchnitt zerfällt in zwei Unterabtheilungen: a) von der Entſtehung der Perſon Jeſu und ſeinen beiden Naturen; und b) von ſeinem doppelten Stande, oder von ſeinen Schickſalen.

Erſte Abtheilung.

Von der Perſon Jeſu.

§. 135.

Die kirchliche Lehre von der Perſon Jeſu, und zwar 1) von ihrer Entſtehung und den beiden Naturen in ihr.

Daß die ſymboliſchen Bücher hierüber noch mehr enthalten, als die drei Symbola, beſonders das Athanaſianiſche, und was in der Augsb. Conf. 3., in der Apolog., den Schmalk. Artik. und den Katechismen 2ter Art. ſummariſch wiederholt iſt, dazu gaben die Streitigkeiten mit den Reformirten über die weſentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle Veranlaſſung, indem Luther dieſe aus der communicatione idiomatum zu beweiſen ſuchte. Da dieſe aus der Vereinigung beider Naturen in Chriſto abgeleitet wird; ſo erklärte ſich die Concordienformel im 8ten Artikel ausführlich über die Lehre von der Perſon Chriſti.

Nach Luthers Verſicherung iſt das durch die Erbſünde entſtandene Verderben ſo groß, daß daſſelbe nicht anders als durch Vermittelung des Sohnes Gottes aufgehoben werden konnte [102]). Die Ankunft deſſelben iſt ſchon

102) Cat maj. 2.: „Da war kein Rath, Hülfe noch Troſt, bis daß ſich dieſer einige und ewige Gottesſohn unſers Jammers und Elendes erbarmte, und vom Himmel kam, uns zu helfen." — Im Lateiniſchen Texte iſt die Stelle ausführlicher. — Formul. Conc. ub. decl. art. III. p. 696.: „Etiamsi Christus de spiritu s. quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus fuisset: talis tamen ipsius naturae obedientia et passio nobis ad justitiam imputari non posset. Et vicissim, si filius Dei non homo factus esset, non posset sola divina natura esse nostra justitia. Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia,

im A. Teſt. angekündigt, und ſeine Perſon und Wohltha-ten ſind theils beſchrieben, theils in Typen abgebil-det [103]). Die 2te Perſon der Gottheit (§. 64 f.), der aus des Vaters Subſtanz von Ewigkeit gezeugte Sohn, be-ſchloß aus Erbarmen mit unſerm Elend [104]) auf die Erde zu kommen, und menſchliche Natur anzunehmen. In dem Schooße der Jungfrau Maria wurde, nicht durch einen menſchlichen Vater, ſondern durch Wirkung des heil. Gei-

---

quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad justitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, aeterno omnipotenti Deo neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset. Divinitas vero sola sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes implere non potuisset."

103) Ueber die Weiſſagungen des Alt. Teſt. finden ſich einige Aeußerungen, die jedoch als gelegentliche Ausführungen nicht noth-wendig zur norma docendorum zu rechnen ſind; nämlich Apol. II. p. 60. Weiß. S. 98.: „Universa scriptura distribui debet in legem et promissiones; — — videlicet cum aut promittit, Christum venturum esse, et pollicetur propter eum remissionem peccatorum, justificationem et vitam aeternam, aut in evangelio Christus, postquam apparuit etc." — F. C. 5. p. 715. Weiß. 731.: „Die Patriarchen und deren Nachkommen hätten ſich nicht nur erinnert, wie ſie durch den Fall und die Erbſünde elend geworden ſeyen, ſondern ſich auch wieder getröſtet: illa concione de semine mulieris (Gen. 3, 15.) contrituro caput serpentis; de Abrahami semine (Gen. 22, 18.), de filio Davidis (Ps. 110, 2. 3.), qui vulneratus est propter iniquitates etc." (Jeſ. 49, 6. 53, 5.) Uebrigens werden öfters Stellen des Alt. Teſt. auf Chriſtum bezogen und von ihm erklärt, ohne daß jedoch dadurch eine Lehrvorſchrift begründet würde. — Ueber die Typen ſ. Thl. I. S. 111. ff. und aus den ſymb. Büch. Apol. art. 12. p. 260. 263. (Weiß. S. 324. 329.)

104) „Filius Dei unicus, — unigenitus, natus ante omnia secula, ex substantia patris ante secula genitus." So die drei Symbola. — Cat. maj. art. 2.: „Exitium nostrum sua profundissima bonitate miseratus, de coelo nobis opem laturus descendit."— Symb. Athan.: „Non pater, non Spiritus s., sed filius homo est factus."

ſtes, eine menſchliche Natur aus der Subſtanz der Maria erſchaffen, welche der Sohn Gottes an ſich nahm, d. h. ſich ſo mit ihr vereinigte, daß beide nur Eine Perſon bildeten. Dieſe Perſon wurde von der Maria geboren, welche daher mit Recht die Mutter Gottes genannt werden kann, und dieſer Geburt ungeachtet eine Jungfrau geblieben iſt [105]). Jeſus Chriſtus iſt daher wahrer Gott und wahrer Menſch (θεάνθρωπος), und es ſind in ihm zwei Naturen, eine göttliche und eine menſchliche; beide ſind ſeit der Empfängniß im Schooße der Maria ſo mit einander vereinigt, daß ſie nur Eine Perſon, nur Einen

---

105) Von der Menſchwerdung braucht das Symb. Nic. die Worte: „incarnatus est,“ (σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14.) „de Spiritu s. ex Maria virgine; et homo factus est“ — Das Symb. Ath. incarnatio (ἐνσάρκωσις). Die Augsb. Conf. Art. 3. aber ſagt: „assumsit (aus Hebr. 2, 16. Phil. 2, 7.) humanam naturam in utero Mariae virginis.“ Die F. Conc. 8.: „assumere, assumtio, assumta humana natura.“ Ein abſichtlich gewähltes Wort, denn nach F. C. p. 608. hat nicht die menſchliche Natur die göttliche angenommen, ſondern „filius Dei humanam naturam in unitatem divinae suae personae assumsit, sibique eam propriam fecit;“ oder wie es gleich darauf heißt: „homo ille (die menſchl. Natur) in Deum assumtus est quam primum in utero matris a Spiritu s. est conceptus, eiusque humanitas jam tum cum filio Dei personaliter fuit unita.“ — Symb. Ap.: „conceptus de Spiritu s., natus ex Maria virgine.“ Symb. Ath.: homo ex substantia matris in seculo natus.“ Cat. art. 2.: „conceptus de Spiritu s., natus ex Maria virgine. — Schm. Art. I. 4.: filius ita factus est homo, ut a Spiritu s. sine virili opera conciperetur, et ex Maria pura, sancta, semper virgine, nasceretur.“ — F. C. 8. affirm. no. 7.: „virgo Maria non nudum aut merum hominem duntaxat, sed verum Dei filium concepit ac genuit; unde recte mater Dei et appellatur et revera est.“ Ibid. ub. expos. p. 766 sq. (Weiß 776.): „Maria non hominem duntaxat, sed talem hominem, qui vere filius Dei est, genuit. Is filius Dei etiam in utero matris divinam suam majestatem demonstravit, quod de virgine, inviolata ipsius virginitate, natus est. Unde et vere θεοτόκος, Dei genitrix est, et tamen virgo mansit.“

Chriſtus ausmachen, und daß beide vereinigt, nicht eine allein, die Perſon Chriſti conſtituiren [106]). Jede Natur iſt in ihrer Art ganz vorhanden; die göttliche iſt vollkommen Gott, die menſchliche vollkommen Menſch, aus dem vernünftigen Geiſte und dem ſinnlichen Körper beſtehend; doch iſt die menſchliche Natur, weil ſie nicht aus menſchlichem Samen gezeugt iſt, frei von der Erbſünde [107]).

---

106) Symb. Ath.: „Jesus Christus, Dei filius, Deus et homo est." (Den Ausdruck *θεάνθρωπος* findet man zuerſt beim Origenes). Aug. Conf. art. 3.: „Duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo, natus ex virgine Maria." F. C. III, zu Anfang: „Jesus Christus, verus Deus est et verus homo; etenim divina et humana natura in ipso sunt personaliter unitae." F. C. 8. p. 762, (Weiß 771.); „Filius Dei humanam naturam in unitatem personae suae assumsit, non ita, quasi duae jam in Christo personae, aut duo Christi facti sint, sed quod Christus Jesus jam in una persona simul verus sit Deus — et verus homo." Bald darauf: „In indivisa persona Christi duae sunt distinctae naturae, divina, humana, quae assumta est in unitatem personae filii Dei." Ebendaſ. p. 763.: „Naturae ita sunt unitae — ut post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumpta humana natura pertineat; et quod persona filii Dei incarnati, ut sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate sua non sit integra persona." F. C. 8. epit. aff. 5. „Divina et humana natura personaliter, hoc est ad constituendum unum *ὑφιστάμενον*, sunt unitae."

107) Symb. Ath.: „Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem." Aug. C. 3.: „unus Christus, vere Deus et vere homo." F. C. 8. neg. 3.: „negamus quod Christus non sit verus, naturalis et aeternus Deus, — quod non veram humanam naturam, anima rationali et corpore constantem, habuerit." — Cat. maj. art. 2. p. 495.: „homo factus est, et a Spiritu s. ac Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus est, ut esset peccati dominus." F. C. I. affirm.: Filius Dei humanam naturam, sed sine peccato assumsit;" und ub. exp. p. 648. (Weiß. 664.), wo gezeigt wird, daß des Flacius Meinung,

Die Vereinigung beider Naturen im Schooße der Maria (Anmerk. 105.) heißt unio hypostatica oder personalis, ἕνωσις ὑποστατική, weil durch ſie die Perſon des Gott=menſchen entſtand; als fortdauernder Zuſtand aber, oder auch als Folge des actus unionis, heißt ſie in der Form. Conc. auch communio s. communicatio naturarum, die Gemeinſchaft der beiden Naturen. — Beide Naturen ſind nämlich unauflöslich (Aug. Conf. art. 3.) vereinigt, nicht mit einander vermiſcht, nicht zu einer Subſtanz, ſondern zu einer Perſon vereinigt, und jede bleibt in ihrem Weſen, jede behält die ihr weſentlichen Eigenſchaften ewig unverändert, und keine Natur wird in die andre verwandelt [108]). Vermöge dieſer Gemeinſchaft der Naturen findet auch eine Gemeinſchaft der Eigenſchaften beider Naturen, communicatio idiomatum, ſtatt, zufolge welcher der Menſch Gott und Gott Menſch iſt [109]). — Dieſe Ge=

---

die Erbſünde ſey die Subſtanz des Menſchen, mit dem 2ten Arti=kel des chriſtl. Glaubens ſtreite, weil ſonſt der Sohn Gottes nicht ohne die Erbſünde geweſen ſeyn könne.

108) F. C. 8. ub. exp. p. 762. (Weiß 772.): „Hae duae naturae in persona Christi nunquam vel seperantur, vel confunduntur, vel altera in alteram mutatur, — — sed natura utraque in sua natura et essentia inconfusa manet, neque unquam aboletur, — utraque suas naturales essentiales proprietates retinet, neque in omnem aeternitatem eas deponit, et unius naturae proprietates essentiales nunquam alterius naturae proprietates essentiales fiunt.“ Ebendaſ. p. 769. (Weiß. 778.): „Naturae sunt unitae, ut non modo nomina, sed realiter etiam et re ipsa inter se, sine omni confusione et exaequatione essentiarum (Vergleichung in ihrem Weſen) communicent. etc. — Ebendaſ. 776. (Weiß 785.): „Naturae eo modo sunt unitae, ut nulla facta sit confusio aut naturae unius in alteram transmutatio, et utraque suas naturales et essentiales proprietates retineat.“ etc. Ibid. p. 777.: „Nullo modo admittenda est aut conversio aut confusio aut exaequatio sive naturarum in Christo, sive essentialium proprietatum.“

109) F. C. p. 765.: — — „Propter unionem et communicationem naturarum Deus homo est et homo Deus.

meinſchaft der Naturen und Mittheilung der Eigenſchaften iſt ihrer Beſchaffenheit nach eine wahre und wirkliche (vera et realis), nicht bloß eine figürliche, oder bloß in Redeformen beſtehende, durch welche die Naturen ſich nichts mittheilten [110]), aber doch nicht ſo zu verſtehen, als ob die Eigenſchaften der einen Natur in die andre ausgegoſſen würden, oder als ob die Eigenſchaften der einen Natur der andern weſentlich werden könnten [111]); ſondern ſo wie Eiſen und Feuer, ſo wie Seele und Leib verbunden ſind, und an ihren Eigenſchaften gegenſeitig Theil

---

110) F. C. 8. epit. aff. 5.: „Unio illa non est talis copulatio, cuius ratione neutra natura cum altera personaliter quicquam commune habeat, qualis combinatio fit, cum duo asseres conglutinantur, ubi neuter alteri quicquam confert, aut aliquid ab altero accipit.“ Ebendaſ. neg. V—VII. — ub. exp. p. 765. (Weiß. S. 774.): — — „Naturae in Christo eo modo unitae sunt, ut veram inter se communicationem habeant.“ — Ebendaſ. S. 769, Anmerk. 108. — Ebendaſ. p. 782: „Communicationem, quam divina et humana natura in persona Christi revera et reipsa („mit der That und Wahrheit“) inter se habent.“

111) F. C. 8. p. 777. (Weiß 786.): „Communicatio autem illa non facta est per essentialem et naturalem effusionem proprietatum divinae naturae in humanam.“ — Ebendaſ. p. 763. (Weiß. S. 772.), ſ. Anmerk. 108. — Ausführlicher wird der Satz, daß die Eigenſchaften durch die Mittheilung nicht weſentliche Eigenſchaften der andern Natur werden, p. 777. (Weiß. 785 f.) erörtert und geſagt, daß z. B. die virtus vivificandi nicht eo modo in carne Christi (d. i. in ſeiner menſchl. Natur) ſey, quo est in divina ejus natura, videlicet ut essentialis proprietas. — Bald darauf p. 778: „His vocabulis (realis communicatio, realiter communicari) nunquam ullam physicam communicationem vel essentialem transfusionem (qua naturae in suis essentiis aut essentialibus proprietatibus confunderentur), docere volumus; — — sed vocabula illa verbali communicationi opposuimus, cum quidam fingerent, communicationem idiomatum nihil aliud nisi phrasin et modum quendam loquendi, h. e. mera tantum verba, nomina et titulos inanes esse.“

nehmen, ſo ſtehen auch die Naturen in Chriſto in Gemeinſchaft. Doch iſt dieſe Gemeinſchaft nächſt der Vereinigung der drei Perſonen in der Gottheit das größte und unerforſchlichſte Geheimniß, an deſſen Löſung ſich die menſchliche Vernunft nicht wagen ſoll[112]). — Was nun die Mittheilung der Eigenſchaften beider Naturen betrifft, ſo iſt der göttlichen Natur in Chriſto, weil dieſe unveränderlich iſt, durch die Menſchwerdung weder etwas gegeben noch genommen worden; aber ſie hat an allen Handlungen des Amtes Chriſti Theil genommen, und Jeſus iſt unſer Mittler und Verſöhner nach beiden Naturen[113]), daher nicht der bloße Menſch Jeſus, ſondern der Sohn Gottes, jedoch nach der von ihm angenommenen menſchlichen Natur, für uns gelitten hat und geſtorben

---

112) Symb. Ath.: „Sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus.“ F. C. 8. ub. exp. p. 765., und die Vergleichung mit dem Eiſen, ibid. p. 779. (Weiß. S. 787 f.) — F. C. 8. p. 769.: „Hoc autem (naturarum unio et communicatio) post articulum s. Trinitatis summum est mysterium, quo nullum majus in coelo et in terra reperitur.“ — „Plane ineffabilis communicatio et unio.“ — Ebendaſ. p. 787. (Weiß. 795.): Hortamur omnes pias mentes, ne sua ratione in tantis mysteriis perscrutandis curiosae sint, sed potius cum Apostolis simpliciter credant, oculos rationis suae claudant, et intellectum suum in Christi obedientiam captivent.“

113) F. C. 8. p. 773. „Divinae naturae (cum in Deo nulla sit transmutatio) per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit, vel decessit.“ — Ebendaſ. „Quod ad rationes officii Christi attinet, persona non agit et operatur in seu, cum una, vel per unam naturam tantum, sed potius in, cum, et secundum atque per utramque naturam: seu, ut concilium Chalcedonense loquitur: una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Itaque Christus est noster mediator, redemtor, rex etc. non secundum unam tantum, sed secundum utramque naturam.“ Ibid. p. 776: „Quae Christus in tempore accepit, ea non secundum divinitatem, sed respectu humanae naturae accepit.“

iſt [114]), und Maria nicht einen bloßen Menſchen, ſondern den Sohn Gottes geboren hat (Anmerk. 105). — Die menſchliche Natur aber hat von dem Augenblicke der unio personalis im Schooße der Maria an an der Kraft und Herrlichkeit der göttlichen Natur Theil genommen, und iſt nach der Himmelfahrt in völligen Beſitz derſelben gekommen, indem ſie außer ihren weſentlichen menſchlichen Eigenſchaften auch die göttliche Majeſtät, Kraft und Gewalt erhalten hat, und nach dieſem erhöheten Zuſtand wirkt [115]); ohne daß jedoch der göttlichen Natur dadurch etwas ent-

---

114) F. C. 8. p. 766. Weiß 775.: „Propter hanc hypost. unionem non nude et sola humana natura, cujus proprium est pati et mori, est passa, sed ipse filius Dei vere (secundum tamen naturam humanam assumtam) passus et vere mortuus est; etsi divina natura neque pati neque mori potest.“ S. auch die ausführliche Erklärung Luthers hierüber, ebend. S. 771 f. Weiß. S. 780 f.

115) Die Hauptſtelle iſt F. C 8. p. 774. (Weiß. 782.) „Humana natura inde quod cum divina personaliter unita est (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dextram majestatis et virtutis divinae exaltata), praeter et supra naturales atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares supernaturales praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae („Majeſtät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt“) super omne, quod nominatur, non solum in hoc seculo sed etiam in futuro accepit.“ — — „Die menſchliche Natur wirkt daher nicht bloß mit ihren eigenthümlichen Kräften, ſondern praecipue secundum majestatem, gloriam, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam, glorificationem et exaltationem accepit.“ — Außerdem heißt es p. 768: „Homo in divinam virtutem collocatus, — divina virtus ei communicata.“ — Ebendaſ. p. 778.: „Cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet, non quemadmodum in sanctis hominibus et angelis, sed corporaliter, ut in proprio suo corpore, etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione, in assumta humana natura liberrime (quando et quomodo Christo visum fuerit) lucet, et in ea, cum ea, per eam, divinam suam virtutem, majestatem et efficaciam exercet, operatur et perficit. Idque ea quodammodo ratione, qua anima in corpore, et ignis in ferro candente agit.“

geht, oder aus ihr in die menſchliche einſtrömt. (Anmerk. 113. und 111.) Kraft dieſer Gemeinſchaft hat Chriſtus ſeine Wunder verrichtet, die er außerdem aus bloß menſchlicher Kraft nicht würde haben verrichten können; kraft derſelben hat ſein Tod die Kraft, Tod, Teufel und Hölle zu beſiegen; kraft derſelben iſt ſeine menſchliche Natur nach der Auferſtehung erhöhet worden (F. Conc. 8. p. 767. Weiß. 776.) zur Rechten Gottes, d. i. Chriſtus iſt auch ſeiner menſchlichen Natur nach allgegenwärtig, allmächtig, allherrſchend, lebendig machend, allwiſſend [116]), und kann daher auch ſeinem Leibe nach im heil. Abendmahle zugegen ſeyn [117]), was jedoch nicht ſo zu verſtehen iſt, daß die menſchliche Natur eine unendliche Subſtanz, oder für alle

---

116) F. C. 8. p. 768. W. 777.: „Christus, postquam super omnes coelos adscendit, et revera omnia implet, et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat a mari ad mare.“ — — „Haec pro ratione dextrae Dei facta sunt; quae non est certus aliquis et circumscriptus locus, sed omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet.“ — Ebendaſ. p. 776. et seq. — p. 782. Weiß. 790.: „Christus etiam secundum assumtam humanam naturam omnia novit et potest.“

117) F. C. 8. p. 768. „Ex hac sibi communicata divina virtute homo Christus corpore et sanguine suo in sacra coena praesens esse potest et revera est.“ – Ibid. p. 783. (Weiß. 791.): „Christus secundum humanam suam assumtam naturam, et cum ea, praesens esse potest, et quidem est, ubicunque vult.“ — Bald darauf p. 784. werden Luthers Worte angeführt: „Christus (homo) ubique esse potest, ubi Deus est; ita ut omnia plena sint Christi, etiam juxta humanitatem.“ — Weil in Chriſto nur eine Perſon ſey, ſo folge: ubicunque recte dixeris, hic est Deus, ibi fateri oportere et dicere: ergo etiam Christus homo adest. Noch ſtärker ſind die p. 785. angeführten Worte Luthers von dem Augenblicke der Vereinigung beider Naturen: „Homo ille, qui est filius Mariae, revera est et vocatur omnipotens aeternus Deus, qui aeternam habet potestatem, qui omnia creavit et conservat (per communicationem idiomatum); propterea quod cum divinitate una sit persona et verus sit Deus.“

Orte ausgedehnt ſey [118]). Als Folge, und zugleich als Beweis, daß die Schrift die communicationem idiomatum vorausſetze, führen die ſymboliſchen Bücher drei genera propositionum s. praedicationum (personalium) an: 1) Sätze, in denen das, was nur von einer Natur gelte, der ganzen Perſon Jeſu zugeſchrieben wird, es mag nun Gott oder Menſch genannt werden; z. B. Röm. 1, 3. 1. Petr. 3, 18. 4, 1. (S. F. C. 8. p. 770. W. 779.). Man nannte dieſes genus idiomaticum, attributionem. 2) Sätze, in denen vom Mittleramte Jeſu die Rede iſt, und wo Handlungen, welche zum Erlöſungswerke gehören, nur einer Natur beigelegt werden, da doch Jeſus nach beiden Naturen der Menſchen Herr und Erlöſer iſt. (Form. C. 8. p. 773.) Genus apotelesmaticum, weil man jede zum Erlöſungswerke gehörige Handlung ἀποτέλεσμα nannte; auch cooperatio. 3) Sätze, in denen der menſchlichen Natur göttliche Eigenſchaften beigelegt werden, z. B. Koloſſ. 2, 9. Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 5, 27. (F. Conc. 8. p. 773 sq.) — Genus majestaticum s. αὐχηματικόν, auch largitio, z. B. Röm. 9, 5. Joh. 3, 13.

Der Inbegriff der kirchlichen Lehre über die Perſon Chriſti kommt alſo darauf zurück: um die Folgen der Erbſünde aufzuheben, wurde im Mutterſchooße einer reinen Jungfrau eine menſchliche Natur ohne Erbſünde erſchaffen, welche der Sohn Gottes an ſich nahm, und nun mit ihr vereinigt eine Perſon iſt, Chriſtus. Dieſe Vereinigung iſt unauflöslich, und ihr zufolge nimmt die göttliche Natur an allem, was durch die menſchliche beim Erlöſungswerke geſchah und geſchieht, Antheil, und macht die menſchliche ihrer göttlichen Vollkommenheiten theilhaftig.

---

118) S. die negativa F. C. 8.: „Negamus, quod humana natura ut infinita aliqua essentia et ex virtute essentiali suae naturae ubique praesens sit: — quod humanitas Christi in omnia loca coeli et terrae localiter extensa sit; quod ne quidem divinitati tribui debet.“

§. 136.
Nähere Beſtimmung dieſer Lehre nach dem Syſteme der ältern Theologen.

Die Lehre von den beiden Naturen in Chriſto war, als die Concordienformel verfertigt wurde, ſchon auf das ſubtilſte durchgearbeitet [119]), und wurde dabei zu Grunde gelegt; daher die ältern Theologen unſrer Kirche in dieſer Lehre auch nicht bei den Sätzen der ſymb. Bücher allein ſtehen blieben, ſondern eine Menge genauere Beſtimmungen hinzu ſetzten, die man aber nicht als norma docendorum anzuſehen hat, in wie weit ſie nicht die ſymb. Bücher entweder ausdrücklich oder als nothwendige Folgerung enthalten. Dieſes Syſtem iſt folgendes:

In Chriſto ſind zwei Naturen zu einer Perſon vereinigt. Persona iſt substantia intelligens, completa, quae per se subsistit *); es gehören alſo zu ihr 2 Stücke: substantia und subsistentia. Natura iſt hier suppositum (ὑφιστάμενον) proprietatibus quibusdam et facultatibus praeditum. Die Vereinigung der beiden Naturen incarnatio, ἐνσάρκωσις, aus Joh. 1, 14. assumtio, πρόςληψις, aus Hebr. 2, 16. ἐνσωμάτωσις, ἐνανθρώπησις als actus betrachtet, (unitio) iſt ille actus, quo divina natura humanam suae univit hypostasi; — als Zuſtand, unio personalis, iſt ſie status, in quo divina natura humanam indissolubiliter sibi habet conjunctam, et cum ea, in sua hypostasi subsistente, unam constituit personam ad reparandam hominum salutem.

---

119) Eine Hauptſchrift iſt die von Mart. Chemnitius de duabus in Christo naturis. Jen. 1570. 8. die in der Concordienformel zu Grunde liegt.

*) Nach Chemnitz: „Persona est substantia individua, quae nec alterius pars est, nec in altero sustentatur. Natura est illud, quod ex se multis individuis ejusdem speciei commune est, quodque totam singulorum essentialem perfectionem complectitur.“

Denn der Zweck der unio personalis iſt die Aufhebung des durch den Fall und die Erbſünde hervorgebrachten Elends und die ewige Beſeligung der Menſchen.

Eigenſchaften der unio personalis, 1) negativ: a) ſie iſt nicht essentialis oder naturalis, wo zwei Subſtanzen vereinigt werden, um eine dritte zu bilden; b) nicht accidentalis (ſ. parastatica), d. h. eine ohne Zweck veranſtaltete und vorübergehende; c) nicht mystica, d. h. ein ſolches Verhältniß, in welches der Fromme mit Gott kommt (gegen die Socinianer); d) nicht moralis, welche in Uebereinſtimmung des Willens und der Abſichten beſtehe; e) nicht verbalis, die ſich bloß auf einen metaphoriſchen Ausdruck gründe, f) nicht sacramentalis, d. h. wie etwa Wein und Blut, oder Brod und Leib im Abendmahle. — Sondern die unio iſt 2) poſitiv: 1) personalis, durch welche zwei Naturen eine Perſon geworden ſind; 2) vera et realis, durch welche eine wirkliche Gemeinſchaft zwiſchen beiden ſtatt findet; 3) supernaturalis, die durch ein Wunder bewirkt worden iſt; 4) inseparabilis, indissolubilis, ſie wird in Ewigkeit fortdauern [120]).

Das consequens reale der unio personalis iſt 1) die communio naturarum, d. i. ea naturarum relatio, qua neutra extra alteram vel existit, vel quidquam agit, oder qua fit, ut altera natura alteri sit propria. Dieſe communio (*κοινωνία*), iſt bei der göttlichen Natur eine Zueignung (*ἰδιοποίησις*), aber bei der menſchlichen ein Durchſtrömtwerden, *περιχώρησις*, penetratio, permeatio, womit die Art und Weiſe bezeichnet wird, wie die menſchliche Natur von der göttlichen zum Mitbeſitze göttlicher Vollkommenheit erhoben wird. — 2) Die commu-

---

120) Die Vereinigung beider Naturen iſt geſchehen 1) *ἀσυγχύτως*, ohne Vermiſchung beider Naturen, 2) *ἀτρέπτως*, ohne Verwandlung der einen in die andre, 3) *ἀχωρίστως* oder *ἀδιαλύτως*, unauflöslich, 4) *ἀδιαιρέτως*, oder *ἀδιαστάτως*, ohne weſentliches Auseinanderſeyn der Naturen, 5) *ἀναλλοιότως* ohne Entäußerung ihrer weſentlichen Theile (sine exaequatione vel abalienatione).

nicatio idiomatum. Idioma iſt praedicatum entis, quod ei per se competit, nec tamen est ipsa essentia, scl. attributa accidentia et actiones entis. Communicatio idiomatum iſt daher actus, quo idem idioma fit pluribus commune, oder als Zuſtand: status, quo idem pluribus est commune [121]). — Das consequens verbale ſind die propositiones idiomaticae. Das erſte genus der propositionum idiomaticarum (ſ. §. 135. zu Ende) theilte man wieder in drei species ein: 1) ἀντίδοσις, Sätze, wo das Subject ein Concretum der Perſon (z. B. Herr, Chriſtus) und das Prädicat eine Eigenſchaft nicht der ganzen Perſon, ſondern einer Natur iſt, z. B. Joh. 3, 11. 8, 58. 19, 25. Tit. 2, 13. 2) κοινωνία τῶν θείων, Sätze, in denen das Subject ein Concretum der menſchlichen Natur und das Prädicat ein Idiom der göttlichen iſt, z. B. Röm. 9, 5. Joh. 3, 13. 1 Kor. 15, 47. 3) ἰδιοποίησις, Sätze, wo das Subject ein Concretum der göttlichen Natur (z. B. Sohn Gottes) und das Prädicat ein Idiom der menſchlichen Natur iſt, z. B. Röm. 8, 32. 1 Kor. 2, 8. 15, 47.

Der menſchlichen Natur in Chriſto legte man die Eigenſchaften bei, ſie ſey 1) vera, gegen die Doceten, die Jeſu nur einen Scheinkörper zuſchreiben, und perfecta, d. i. ſie habe aus Leib und Seele nach ihren weſentlichen Kräften beſtanden. 2) specie una, gegen neuere Fanatiker, die einen doppelten Leib Chriſti annahmen; ſie habe 3) ἀναμαρτησίαν, Freiheit von der Erb- und wirklichen Sünde, und 4) ἀνυποστασίαν, Unperſönlichkeit, in wiefern die menſchliche Natur nur in und mit der göttlichen

121) Beſtimmter die ſpätern Dogmatiker, z. B. Baumgarten, Reinhard: „Actus, quo utraque natura alterius proprietates suas fecit, quoad per utriusque essentiam fieri potuit; — status, ubi quaevis natura id, quod alteri proprium est, ita possidet, uti per suam naturam potest.“ Man bezog die Mittheilung der Eigenſchaften aber nur auf die attributa operativa, nicht auf die quiescentia, z. B. Ewigkeit, Einfachheit.

ſubſiſtire, und nicht eine beſondre perſönliche Subſiſtenz habe, wie die göttliche. Ferner 5) ἀθανασίαν, immortalitatem, das posse non mori, theils wegen der Freiheit von der Erbſünde, theils wegen der Vereinigung mit der göttlichen Natur. Auch legte man ihr, als frei von der Erbſünde, noch 6) corporis εὐκρασίαν s. aequale temperamentum et firmam constitutionem, desgleichen faciem honestissimam et gravissimam (manche auch venustissimam), und summas animi dotes bei. In Rückſicht der Maſſe, aus welcher das Menſchliche in Chriſto gebildet worden ſey, war man nicht einig, ob das ovulum durch den heil. Geiſt (Luc. 1, 38.) im Schooße der Maria von der Erbſünde gereinigt, oder ob dieſe Maſſe von Adam an vor der Erbſünde bewahrt (praeservatio), oder endlich von Gott unmittelbar geſchaffen worden ſey [122]). — Uebrigens erinnerte man, daß durch die unio personalis keine Veränderung in der Dreieinigkeit vorgegangen ſey, indem bloß ein menſchliches Weſen in ein neues Verhältniß zur Dreieinigkeit getreten, dieſe aber ganz unverändert geblieben ſey [123]).

---

122) Die erſte Meinung war die gewöhnlichſte und ſie findet ſich auch bei Calov, Hollaz, Baier, Buddeus; die zweite Meinung wurde von einigen Scholaſtikern vorgetragen. S. Thomas Aq. Sent. Dist. 5. quaest. 4. art. 4. Vergl. Luthers Comment. in Genes. cap. 38., der ſie aber verwirft und meint: „in dem Augenblicke der jungfräulichen Empfängniß hat der heil. Geiſt den ſündlichen Fleiſchklumpen geheiliget, und das Gift des Teufels und Todes, welches die Sünde iſt, davon abgewiſcht.“ (S. 2ten Thl. der Werke Luthers von Walch, S. 1718.) Doch erklärte ſich ſpäterhin unter den luth. Theologen Je. Fr. Meyer und Jo. Fecht dafür. S. die unter des Letztern Vorſitz vertheidigte Disputation Keßlings: „De massa ex qua Christus natus praeservata. Viteb. 1716. 4.

123) Außer den ältern Lehrbüchern der Dogmat. ſ. von den Neuern die von Reinhard, Morus und Seiler, und das Programm von Erneſti: Dignitas et veritas incarnationis. In ſ. opusc. theol. p. 395. sq. — Daß die Menſchheit Jeſu nach gehaltenem Weltgerichte eigene Perſönlichkeit bekommen werde, iſt im 9ten

§. 137.

Kritik der kirchlichen Theorie nach dem N. T. a) Jeſus als Meſſias.

Das N. Teſt. erkennt es an, daß Gott ſchon längſt vor Jeſu Anſtalten getroffen habe, um die Herrſchaft der Sünde unter den Menſchen zu hemmen (Hebr. 1, 1.), und bezieht ſich diesfalls auf die dem menſchlichen Geſchlechte ertheilten frühern Offenbarungen. S. 1 Thl. S. 90 f.[124]). Beſonders aber habe Gott für dieſen Zweck Jeſum, den Meſſias[125]), laſſen geboren werden, deſſen Beſtimmung

---

Stücke der hamburg. freien Urtheile und Nachrichten, Jahr 1754. behauptet worden. Vergl. Wochenblatt der Theologie, 22 St. und Brem. und Verdiſche Biblioth. 3tes St. 2r B. — F. C. Bahrdt, systema theol. Luther. orthod. p. 479.

124) Viele rechnen zu dieſen allgemeinen Anſtalten auch dieſes, daß Gott den Menſchen Vernunft gegeben habe, um Gott und die Pflicht zu erkennen, und die angeordneten natürlichen Strafen. S. Reinhard S. 328 f. Döderlein, inst. th. chr. II. p. 207. Wegſcheider, inst. theol. dogm. p. 294. Aber dieſes ſind urſprüngliche Kräfte und Einrichtungen, auf denen die Möglichkeit der Sünde und der Tugend überhaupt beruht, nicht Anſtalten gegen eine entſtandene Sündhaftigkeit. Mit mehrerem Rechte aber be- rief man ſich darauf, daß die Vorſehung unter ſo vielen Völkern große und gute Männer (z. B. einen Sokrates, Plato, Zeno, Zoroaſter, Congfutſe) habe auftreten laſſen, welche der ſittlichen Verſchlimmerung der Menſchheit nachdrücklich ſteuerten. Doch gedenkt das N. Teſt. dieſer Hülfe nicht.

125) Ueber den Namen Jeſus ſ. Luk. 1, 31. 2, 21., und die Urſache dieſes Namens Matth. 1, 21. Der Name יֵשׁוּעַ oder יְהוֹשֻׁעַ war unter den Juden nicht ungewöhnlich, und bezeichnet servatorem (das griech. σωτήρ), alſo vindicem a peccatis et morte; oder, wenn man es als zuſammengeſetzt aus יְהוָֹה und יֵשׁוּעַ betrachtet: Jehova est salus. Der Name χριστός iſt Amtsname, und entſpricht dem hebr. מָשִׁיחַ unctus, rex, womit die Juden den großen Beglücker ihres Volks, den ſie erwarteten, bezeichneten. — Außerdem heißt Jeſus im N. Teſt. noch der Sohn Gottes, in den apoſtoliſchen Briefen ὁ κύριος, und Jeſus ſelbſt nennt ſich häufig ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. In Rückſicht ſeines Geſchäfts σωτήρ,

geweſen ſey, durch ſeine Lehre und Perſon die Menſchen von der Herrſchaft der Sünde und deren Folgen, dem Tode, zu befreien (Matth. 1, 21. Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 8.); daher er auch, in wiefern er den durch Adam entſtandenen Tod aufhebt, und den Menſchen das Leben gibt, und alſo der geiſtige Urheber des von der Erbſünde geheilten Menſchengeſchlechts iſt, der zweite Adam genannt wird. Röm. 5, 14. 1. Kor. 15, 45 ff. (Die Rabbinen nannten den Meſſias אָדָם הָאַחֲרוֹן).

Am gewöhnlichſten wird er im N. T. mit dem Namen **Meſſias** (*χριστός, υἱὸς τοῦ θεοῦ, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) bezeichnet, und als der dargeſtellt, den die Juden längſt als ihren Erretter erwartet hätten (Joh. 20, 31. Ap. 2, 36. 1 Joh. 5, 1.), und es war der Hauptzweck der Evangeliſten, durch das Leben Jeſu darzuthun, daß er wirklich der erwartete Meſſias ſey. — Die Meſſiasidee bildete ſich bei den Juden wahrſcheinlich erſt nach Salomo's Zeitalter aus [126]), als die Nation von dem Gipfel ihrer politiſchen

---

μεσίτης, ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ποιμήν, ἀρχιερεὺς μέγας, δεσπότης. Ueber den Unterſchied der Namen Jeſus und Chriſtus ſ. Apoſt. 2, 36. 17, 3. Joh. 20, 31. 1 Joh. 5, 1. — Der Name Menſchenſohn bezeichnet den Meſſias gleichfalls, wie aus Dan. 7, 13. 14. vergl. Joh. 1, 51. f. Matth. 26, 63 f., erhellt. Ueber den Namen Menſchen-Sohn ſ. eine Abhandl. in Henke's Magazin, 1 B. 2 St. S. 129—208., eine dergl. von Schmidt in Henke's neu. Magaz. 2 B. S. 507 ff. Jo. L. Heringa specim. de appellatione *τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, qua Jesus se Messiam professus est. Ultraj. 1809. 8. — Ueber den Namen Gottes-Sohn ſ. C. D. Ilgen comment. de notione tituli filii Dei Messiae, h. e. uncto Jovae, in libris sacris tributi. Jen. 1795. 8. (wieder abgedruckt in Paulus Memorabilien, 7tes St.) C. A. F. Nietzsche, de Jesu filio Dei. Ratisb. 1800. 8. Vergl. Auguſti theol. Monatsſchrift, Jahrg. 1802. 12tes Hft. S. 393 ff.

126) Die Stellen Geneſ. 12, 2. 15, 5. 22, 18. 26, 4. 28, 14. haben die beſten Interpreten ſo gefaßt: Ich will deine Nachkommen ſo glücklich machen, daß ihr Name unter allen Völkern zum Segenswunſche werden ſoll, d. i. daß man ſich der Formel bedienen wird: Gott mache dich ſo glücklich als Abrahams Nachkommen.

Größe herabſank, und man erwartete die Wiederherſtellung dieſer Größe oder vielmehr der reinen Theokratie, und die Ausbreitung des theokratiſchen Geſetzes auch über andere Völker, von Einem aus Davids Geſchlechte. 2 Sam. 7, 14. 1 Kön. 9, 3. Da David häufig der Geſalbte des Herrn genannt wird, ſo trug man dieſen Namen auch auf dieſen erwarteten Nachkömmling Davids über, der als ſolcher auch Sohn Davids (Matth. 22, 42. 45.) genannt wurde. David gab für ihn das Muſter. So wie dieſer die Verehrung Jehova's beförderte, vom göttlichen Geiſte getrieben ſich als Prophet darſtellte, und die Nation über ihre Nachbarn ſiegreich machte; ſo erwarteten auch die Juden zu Jeſu Zeit, daß der Meſſias ein Prophet ſeyn, die Verehrung Jehova's ausbreiten, dadurch die Macht der Dämonen über die Menſchen zerſtören, den Götzendienſt (Dämonendienſt) ausrotten, die Feinde der Juden beſiegen, und dieſes Volk zum herrſchenden erheben würde. Die Stellen Jeſ. 2, 2—5. 8, 23 ff. 9, 2—7. 11, 1—16. 42, 1—4. K. 49. 60, 1 ff. Jerem. 23, 5—8. 31, 31 ff. 33, 14 ff. Dan. 7, 13—28. Mich. 4, 1 ff. 5, 1 ff. Hagg. 2, 6 ff. Hoſ. 14, 2—10. Joel 3, 1

So faſſen auch Sir. 44, 21. 22. und Joſephus (antiq. 1, 13. 4.) den Sinn; letzterer ζηλωτοὶ ἔσονται πᾶσιν ἀνθρώποις, d. i. ſie würden allen Menſchen ein Gegenſtand des Beneidens werden. Doch liegt in dieſen Stellen der Gedanke eines hohen zukünftigen Glücks des jüd. Volks, und Paulus Gal. 3, 16. bezieht dieſe Verheißungen auf den Meſſias. — Ueber die Geſchichte des Meſſiasglaubens ſ. außer den im 1 Thl. S. 132. f. angeführten Schriften: Beiträge zur Beförd. des vernünft. Denk. in der Rel. 13s Hft. S. 30 ff. — Ziegler in Henke's Magaz. 1. B. S. 61 ff. Stahl in Eichhorns Biblioth. der bibl. Lit. 6 B. 4 St. Schmidt in ſ. Bibl. für Kritik und Exegeſ. des N. Teſt. 1 B. 1s und 3s St. Heinr. Stephani, meine Gedanken über die Entſtehung und Ausbildung der Idee von einem Meſſias. Nürnb. 1787. 8. — Hartmann, 4r Excurs zu ſein. Ueberſ. des Propheten Micha. Lemgo 1800. 8 J. F. Winzer, diss. de aureae aetatis spe Judaeorum. Lips. 1800. 4. Ritter in Scherers Schriftforſcher, 2 B. 1 St.

bis Kap. 4, 3. Malach. 3, 1 f. Zach. 8, 20—23. 9, 9 f. lagen dabei zu Grunde, und man erwartete dieſe glückliche Zeit nur unter der Bedingung, daß die Juden ſich beſſern und das Geſetz Moſis treu befolgen würden; daher auch Johannes, als Vorläufer des Meſſias, die μετάνοιαν verkündigte, und zu derſelben durch das Symbol der Taufe verpflichtete. Doch waren dieſe Erwartungen bei den Einzelnen wohl nicht gleich, und namentlich gaben die in Chaldäa und Aegypten lebenden Juden, die kein politiſches Ganzes mehr bildeten, die Nationalvorſtellung auf, oder faßten ſie von einer bloß moraliſchen Seite [127]). Hierbei konnten die Juden leicht auf den Gedanken kommen, daß dieſer glücklichen Zeit eine Entſündigung vorhergehen müſſe, ein feierliches Opfer für die Sünden des Volks. Dieſes Opfer konnte auf doppelte Weiſe geſchehen; entweder durch große Unglücksfälle und Leiden, die das jüdiſche Volk vor Erſcheinung des meſſianiſchen Reichs treffen, und es entſündigen würden, oder durch ein ſtellvertretendes Opfer des Meſſias ſelbſt, das entweder in Leiden, oder auch im Tode beſtehen konnte [128]). Die Gelehrten ſind nicht einig, ob ſchon zu Jeſu Zeiten und früher bei den Juden die Idee eines leidenden Meſſias vorhanden war, oder nicht [129]);

---

127) S. meine Dogmatik. der apokr. Schriften des A. Teſt. S. 331. ff. — Das Letztere geſchah namentl. von Philo; ſ. Stahl, der Lehrbegr. Philo's in Eichhorn's Bibl. 4r B. S. 849. ff. Joſephus ſchweigt von den meſſianiſchen Ideen.

128) Ueber den leidenden Meſſias ſind außer den allgemeinen Schriften über die jüd. Vorſtellungen vom Meſſias, und über Jeſ. 52. 53. zu vergleichen: J. E. Chr. Schmidts chriſtolog. Fragmente, in ſein. Biblioth. für Krit. und Exeg. des N. Teſt. 1 B. 1s und 3s St. Stäudlin in der gött. Bibl. 1 B. 4 St. G. M. L. de Wette de morte Jesu Christi expiatoria. (Berol. 1813. 4.) p. 7. sq. Ammons bibl. Theol. 2r Theil. S. 125 ff. Auch viele der ſpäter anzuführenden Abhandl. vom Tode Jeſu enthalten hierüber Mehreres.

129) Behauptet haben es Schöttgen (Jeſus der wahre Meſſias aus der alten und reinen jüd. Theologie. Leipz. 1748. 8) Stäud-

jedoch iſt ſo viel gewiß, daß man nach Jeſu Zeiten im Talmud, beſonders in der Gemara, im Buche Sohar und andern rabbiniſchen Schriften, denen man (ſ. de Wette) jedoch einen jüngern Urſprung anweiſen muß, Stellen von einer ſtellvertretenden Verſöhnung des Meſſias findet[130]), daß man aber nicht hinlänglichen Grund hat, zu glauben, daß ſchon zu Jeſu Zeiten eine ſolche Vorſtellung vorhanden geweſen ſey. Denn es findet ſich nicht nur nicht das Geringſte hievon in den Apokryphen des A. T., ſondern das N. T. iſt auch dieſer Vorſtellung beſtimmt entgegen. Denn a) hatten die Jünger Jeſu keine Idee von

---

lin und Schmid, a. a. O. Bertholdt in ſ. Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate (Erlang. 1811. 8.), welche über den ganzen Abſchnitt von Chriſto zu vergleichen iſt, und in Ammons krit. Journ. der neueſt. theol. Lit. 1 B. S. 284. — Bengel in ſ. Archiv für d. Theologie 1 B. S. 46 ff. — geläugnet, Ammon, de Wette a. a. O. Seiler (die Weiſſag. und ihre Erfüll.) Bauer, Theolog. d. N. Teſt., Gabler u. A.

130) Geſammelt findet man die dahin gehörigen Stellen bei Schmidt, chriſtolog. Fragm. in ſ. Bibliothek für Krit. und Exeg. des N. T. 1 B. 1 St. S. 18–26. S. 44–49. Ammon, bibl. Theol. 2 B. S. 237 f. De Wette, de morte Chr. p. 58 sq. Bertholdt, Christ. p. 159. — Vergl. auch Schöttgen a. a. O. und Eiſenmengers entdecktes Judenthum, 2r Thl. S. 54. 721. 757. Es herrſcht jedoch eine Verſchiedenheit der Meinungen, daß man wohl ſieht, daß zu Jeſu Zeit ſich hierüber noch keine Lehrform fixirt haben konnte. Das Buch Sohar, das Schmidt und Andre ins 2. Jahrh. ſetzen, hat die Meinung, der Meſſias habe vor ſeiner Geburt die Sünden des jüdiſchen Volks abgebüßt, und erklärt davon Jeſ. 52, 53., ſ. De Wette p. 65. Allgemeiner war die Meinung unter den Rabbinen von einem doppelten Meſſias verbreitet; der eine, Sohn Josephs genannt, ſolle dem wirklichen Meſſias vorhergehen, und für die zehen Stämme leiden und ſterben, der andre, oder der eigentliche Meſſias, Sohn Davids genannt, werde das meſſianiſche Reich errichten, und niemals ſterben. Bertholdt a. a. O. glaubt zwar, die Vorſtellung vom leidenden Meſſias, dem Sohne Joſephs, ſey aus der Chriſtologie der Samaritaner gefloſſen; es könnte aber wohl ſeyn, daß die Rabbinen dabei auf Jeſum geſehen, und dieſen als den unächten Meſſias, als bloßen Vorläufer des Sohnes Davids, hätten darſtellen wollen.

einem leidenden Meſſias, begriffen Jeſu Hindeutungen auf ſeinen Tod nicht, und gaben nach demſelben alle Hoffnung, daß er der Meſſias ſey, auf. Matth. 20, 17 ff. Kap. 16, 22. Luk. 18, 34. 24, 19 ff. Joh. 12, 31 ff. Luk. 24, 21. b) Das Volk glaubte nach Joh. 12, 34., daß der Meſſias ewig leben würde (vielleicht wegen Jeſ. 9, 5.), und fand es auffallend, daß Jeſus, wenn er der Meſſias ſeyn wollte, von ſeinem Tode ſprechen könnte. c) Die Lehre von einem gekreuzigten Meſſias 1 Kor. 1, 23. würde den Juden nicht ärgerlich geweſen ſeyn, wenn ſie erwartet hätten, daß er leiden und ſterben ſolle; man müßte denn das *σκάνδαλον* in der Art des Todes, nämlich in der beſchimpfenden Strafe des Kreuzes ſuchen. — Ob nun gleich Stäudlin daraus, daß Luk. 24, 25 — 27. Apoſt. 3, 15. 17. K. 26, 22. 23. Weiſſagungen vom leidenden Meſſias als etwas Bekanntes und Zugeſtandenes angeführt, folgern will, daß die Juden eine Idee vom leidenden Meſſias gehabt haben müßten; ſo erinnert doch dagegen de Wette, daß dieſe Reden ſchwerlich ſo gehalten worden ſeyen, wie ſie geſchrieben ſind, und daß die neue Lehre vom Tode des Meſſias auch eine neue Erklärung der Weiſſagungen des A. T. hervorgebracht habe. In wiefern dieſe Weiſſagungen ſchon vorhanden waren, namentlich Jeſ. 52, 53., in ſofern konnten die Apoſtel den Tod des Meſſias als eine Sache, welche die Juden zugeſtehen müßten, und wiſſen ſollten, betrachten. Eben ſo wenig folgt aus Matth. 1, 21., wenn auch daſelbſt *ἁμαρτία* poenam peccati bezeichnet, (denn die Strafe des Volks war ſeine traurige politiſche Lage, deren Beendigung es vom Meſſias erwartete, vergl. die Parallelſtelle Luk. 1, 31—33.) in wiefern dieſer ſein Reich errichten, nicht aber in wiefern er ſterben würde; denn von dem letztern findet ſich kein Wort. — Auch Luk. 1, 68. iſt die *λύτρωσις* nicht Befreiung von der Schuld der Sünde, ſondern vom politiſchen Elende, wie aus V. 69—74. offenbar iſt, und V. 77. bezieht

ſich die ἄφεσις ἁμαρτιῶν nicht auf den Meſſias, ſondern auf Johannes und deſſen Bußtaufe, oder es iſt, wenn man es auf den Meſſias bezieht, eben ſo wie Matth. 1, 21. zu erklären. Es bleiben daher nur die Aeußerungen Johannis des Täufers Joh. 1, 29. 36. allein übrig, der Jeſu unbezweifelt die Beſtimmung zuſchreibt, daß er, wie ein Opferlamm, die Sünden der Welt verſöhnen, und zwar durch ſeinen Tod verſöhnen ſolle [131]). Doch dieſe einzelne Aeußerung könnte, wenn man ſie nicht, wie bisweilen im Johannes der Fall zu ſeyn ſcheint, als ein vaticinium post eventum betrachten will, doch nur beweiſen, daß Johannes der Täufer eine ſolche Erwartung gehegt habe, nicht aber die jüdiſchen Lehrer und das Volk.

Ob aber gleich die Vorſtellung von dem verſöhnenden Tode des Meſſias zu Jeſu Zeiten noch nicht vorhanden war, ſo läßt ſich doch leicht erklären, wie ſie, vorgetragen von den Apoſteln, bei den Juden ſo leicht Eingang finden konnte. Das jüdiſche Volk ſah alles politiſche Unglück als Sündenſtrafe an, und glaubte nicht eher davon befreit werden zu können, als bis Gott verſöhnt ſey; dem Glücke des meſſianiſchen Reichs ſchien alſo auch eine ſolche Verſöhnung vorhergehen zu müſſen. Nach den ältern Vorſtellungen ſollte das Volk ſelbſt dieſe Schuld abbüßen, und zwar durch ſchreckliche Unglücksfälle und Leiden, die über daſſelbe hereinbrechen würden, und durch welche die Beſſern gereinigt und mit Gott verſöhnt werden ſollten. Jeſ. 1, 25 ff. Joel 3. Mal. 3, 19 ff. Ezech. 37, 21 ff. Zach. 3, 9. 12, 10. und Kap. 13. und 14. Dan. 9, 4 ff. 12, 1. Vergl. aus dem N. T. Matth. 24. Dieſes dem meſſianiſchen Reiche vorhergehende Unglück

---

131) Hinlänglich erwieſen iſt dieſe Erklärung von Storr, grammatiſche Bemerkung über Joh. 1, 29. Abhandl. in Flatts Magazin, 2s St. S. 193 ff., und De Wette de morte Chr. p. 54. Vergl. 1 Joh. 3, 5. und Joh. 9, 41. 15, 22. 24., wo ἁμαρτία auch poenam oder culpam peccati bezeichnet.

nannten die Juden dolores Messiae חבלי המשיח, und eine nähere Beſchreibung deſſelben findet man im 4ten Buch Esdr. Leicht war es nun, die einmal gefaßte Vorſtellung von einer Entſündigung des Volks ſo zu wenden, daß man in dem Meſſias ſelbſt das Sühnopfer erblickte. Der Gedanke, daß der Prophetenſtand für des Volkes Wohlfahrt leide, konnte dazu die nächſte Veranlaſſung geben, und dieſen Gedanken findet man Jeſ. 52, 53.[132]). Wenn man bedenkt, daß der Meſſias als der große Prophet Luk. 7, 16. Matth. 21, 11. gedacht wurde; ſo lag es nahe, ihn ſelbſt als Opfer für des Volks Sünden zu betrachten. Litt und ſtarb nun derjenige, der ſich als Meſſias legitimirt hatte, oder den man für den Meſſias hielt; ſo war nichts natürlicher, als ſeinen Tod als ein Sühnopfer zu betrachten. Dieſes konnte deſto leichter geſchehen, da das jüdiſche Volk an die Vorſtellung von einem blutigen Opfer, das die Strafe an des Sünders Statt trage, durch das moſaiſche Geſetz (Levit. 16, 21—17, 11. Deut. 21, 1—9.) und durch das jährliche Sühnopfer, das der Hoheprieſter am Paſſahfeſte fürs Volk darbrachte, gewöhnt war. Leicht konnte alſo die Lehre der Apoſtel von dem Verſöhnungstode des Meſſias Jeſus, der über dieſes zur Zeit des Paſſahfeſtes getödtet wurde, bei einem großen Theile der Juden Eingang finden, ohne daß man daraus zu folgern berechtigt iſt, daß die Juden ſchon die Idee eines leidenden Meſſias gehabt hätten. Es erhellt

---

132) Dieſe berühmte Stelle, in welcher die ältern Theologen allgemein eine Weiſſagung auf den Meſſias fanden, hat man in neuern Zeiten ſehr verſchieden erklärt. Nach Spohn, Storr, Hanſi, Martini und Lindemann iſt der Meſſias das Subject; nach Stäudlin Jeſaias ſelbſt; nach Eckermann, Paulus und Schuſter das jüdiſche Volk, oder der beſſere Theil deſſelben; nach Auguſti der König Uſiah; nach Roſenmüller, Gabler und De Wette der Orden der Propheten. Die letztere Meinung iſt die wahrſcheinlichſte. Die Schriften hierüber ſ. in meiner Entwickelung aller in der Dogm. vorkommenden Begriffe, S. 547 f.

nur ſo viel, daß ſie ihnen, eben ſo wie den Apoſteln, nahe lag, und der Uebergang zu ihr ſehr natürlich war [133]).

So viel Falſches aber auch in den Vorſtellungen der Juden zu Jeſu Zeit vom Meſſias und ſeinem Reiche lag; ſo hatten ſie doch für Jeſu Sache offenbar den Nutzen, die Aufmerkſamkeit des Volks auf eine Erſcheinung eines außerordentlichen Gottgeſandten zu ſpannen, Jeſum wegen ſeiner Davidiſchen Abſtammung und ſeiner Wunder als dieſen Gottgeſandten darzuſtellen, und ihm unter ſeinem Volke einen gewiſſen, obgleich nicht allgemeinen Beifall zu verſichern. Ueber die Weiſſagungen des A. T. von ihm, ſ. §. 30. und über die Typen §. 20.

§. 138.

Fortſetzung: b) Chriſtus als θεάνθρωπος.

Nach der Lehre der Kirche iſt Jeſus, der Meſſias, ſeiner Natur nach θεάνθρωπος, und ſo ſtellen ihn auch

---

133) Ueber die Anwendung jüdiſcher Opferbegriffe auf Jeſum, den Meſſias ſ. Fr. Im. Schwarz diss. nexus doctrinae de sacrificio levitico et Christi. Lips. 1778. 4. Deſſ. meletemata, Jesus Targumicus. Torgav. 1758. u. Lips. 1759. 4. 2 Programme. — Grundzüge zur hiſtor. Beurtheilung der Vergleichung jüdiſcher Opferarten mit dem gewaltſamen Tode des Meſſias; in dem neu. theol. Journ. Jahrg. 1796. — Ueber den Brief an die Hebräer; Griesbach comm. I. II. de imaginibus judaicis, quibus auctor epist. ad Hebraeos in describenda Messiae provincia usus est. Jen. 1791. 92. 4.; wieder abgedruckt in den Comment. theol. Vol. II. — Heinrichs 4r Excurs zum Brief an die Hebr. — Storr über den eigentl. Zweck des Todes Jeſu; in ſ. Schrift: Pauli Brief an die Hebräer. Tübing. 1789. 8. Vergl. eine Abhandlung in C. A. Tittmann opusc. theol. S. 213 ff. — Vom Meſſias heißt es im Teſtamente der 12 Patriarchen (Fabric. Cod. Pseudep. I. p. 586.): ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία, und im 4 Buche der Maccab. 6, 29. und 17, 17. werden die Märtyrer fürs jüdiſche Geſetz als ſolche angeſehen, die ihr Leben zum Löſegeld für die Sünden des jüdiſchen Volks dahin geben. Die Vorſtellung von einer ſtellvertretenden Verſöhnung war daher den Juden nicht fremd.

Johannes, Paulus und der Brief an die Hebräer dar. Daß dieſe ihm eine göttliche Natur zuſchreiben, iſt bereits §. 75 ff. gezeigt worden. Es iſt daher hier nur zu unterſuchen, ob Jeſu eine menſchliche Natur, und welche ihm zugeſchrieben werde, und welche Verbindung das N. T. zwiſchen beiden ſtatt finden laſſe.

Das N. T. beſchreibt Jeſum als einen wahren, aus Leib und Seele beſtehenden Menſchen. Denn a) es nennt ihn *ἄνθρωπον*, *ἄνδρα*, Joh. 8, 40. Ap. 17, 31. Röm. 5, 15. 19. 1 Kor. 15, 21. 1 Tim. 2, 5. und er wurde auch von ſeinen Zeitgenoſſen als Menſch anerkannt, Matth. 26, 72. Mark. 15, 39. Luk. 23, 47. b) es ſagt, er ſey wie ein Menſch von einem menſchlichen Weibe aus Davids Geſchlecht geboren worden, Luk. 1, 31. 2, 5 ff. Gal. 4, 4. 1 Joh. 4, 2., und daher ein Nachkomme Davids, Apoſt. 13, 23. Röm. 1, 3. 9, 5. Gal. 3, 16. Luk. 1, 32. Matth. 1, 1. c) es legt ihm einen menſchlichen Körper (*σάρξ*, oder *σάρξ* und *αἷμα*) bei, Joh. 1, 14. Röm. 1, 3. Luk. 24, 39. Hebr. 2, 14. 1 Petr. 2, 24. und läßt ihn wie einen andern Menſchen wachſen, empfinden, leiden und ſterben, Matth. 4, 2. 8, 24. Luk. 19, 41. 22, 44. Joh. 4, 6. 11, 35. 19, 18. Phil 2, 6 ff. Hebr. 2, 5 ff. 1 Petr. 2, 21 ff. 3, 18. 1 Joh. 4, 2. 3. — d) es ſchreibt ihm eine wahre menſchliche Seele zu. Dieſes erhellt daraus, daß es ihn einen Menſchen nennet, des Wachsthums ſeiner Geiſtesfähigkeiten gedenkt, Luk. 2, 40. 52., von ihm ſagt, er habe manches nicht gewußt, Matth. 21, 19. (Mark. 11, 13.) 26, 39. 42. Mark. 13, 32., er habe menſchliche Gefühle gezeigt, Joh. 10, 21. 11, 33. 35. Matth. 26, 37. Luk. 19. 41. 22, 44. und ſich ſelbſt eine menſchliche Seele beigelegt. Matth. 26, 38. Luk. 23, 46.

Als beſondre Vorzüge ſeiner menſchlichen Natur werden angegeben:

1) daß er nicht von einem menſchlichen Vater erzeugt, ſondern von Gott durch den heil. Geiſt im Schooße ſeiner Mutter hervorgebracht worden ſey, und deßhalb ein Sohn

Gottes, Gottgezeugter, ſey und heiße. Dieſes ſagen Matth. 1, 20. und Luk. 1, 35—37. (ſ. 1 Thl. §. 75.), ſie laſſen aber unentſchieden, wie die Menſchheit Jeſu hervorgebracht worden ſey, indem der tropiſche Ausdruck ἐπισκιάζειν nur eine Einwirkung oder Thätigkeit im Allgemeinen bezeichnet. Die alte Kirche hielt ſich genau an die Worte Gal. 4, 4. vergl. Matth. 1, 16. γενόμενος ἐκ γυναικός, natus ex Maria virgine, im Symb. apost. Einige nahmen ἐκ im eigentlichen Sinne, und meinten, Jeſus ſey aus der Maſſe der Maria gebildet; aber es liegt nichts darin, als daß er von Maria empfangen und geboren worden ſey, wie auch die hebräiſche Formel: „vom Weibe geboren," einen Menſchen im Allgemeinen bezeichnet [134]). Die Zeitgenoſſen Jeſu, weil ſie von ſeiner übernatürlichen Geburt nicht unterrichtet ſeyn konnten, hielten ihn für einen Sohn Joſephs. S. Luk. 3, 23. Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. Joh. 6, 42. und Joh. 1, 45. Hiervon nahmen ſchon einige Ketzer der alten Kirche, Cerinth, Karpokrates und ein Theil der Ebioniten Veranlaſſung zu behaupten, daß Joſeph der wahre Vater Jeſu geweſen ſey, und dieſe Behauptung iſt neuerlich von Walther wiederholt worden [135]). Unter den für dieſe Behauptung ange-

134) Die Doceten meinten, Jeſus ſey zwar διὰ Μαρίας (a Maria) aber nicht ἐκ Μαρίας (ex substantia matris) geboren worden, ſo daß Maria nur das Vehikel geweſen ſey, durch welches Jeſus, der ſchon vorher exiſtirt habe, in die Welt eingeführt worden ſey. Vergl. §. 136. gegen das Ende.

135) (M. Ernſt Joh. Conr. Walther) Verſuch eines ſchriftmäßigen Beweiſes, daß Joſeph der wahre Vater Chriſti ſey. Berlin 1792. 52 S. 8. Dagegen ſchrieb C. F. Ch. Oertel, Antijoſephismus, oder Kritik über eines Ungenannten ſchriftmäßigen Beweis ꝛc. German. 1792. 112 S. 8. Walthers Gründe ſind folgende: 1) es ſeyen ſchon in der Natur hinlängliche Kräfte der Zeugung Jeſu da geweſen, welche Gott nicht ungebraucht werde gelaſſen haben. Aber dieſer Grund bezieht ſich auf den allgemeinen, vielen Zweifeln unterworfenen Satz, ob Gott allein durch Naturkräfte wirke oder nicht, und bildet daher keinen hinlänglichen Beweis.

führten Gründen hat nur der ein Gewicht, daß nur Lukas und Matthäus dieſer übernatürlichen Geburt gedenken, Lukas aber keine apoſtoliſche Auctorität habe, und die Aechtheit der beiden erſten Kapitel im Matthäus ſehr zweifelhaft ſey. Was Lukas betrifft, ſo ſieht man freilich nicht ein, wie er ohne beſondere Inſpiration (deren er ſich jedoch nirgend rühmt) ſo außerordentliche Umſtände habe erfahren können, und warum, wenn die Erzählung davon den Apoſteln bekannt war, Matth. 1, 18. 20. ſie ſo kurz und abweichend von Lukas erzählt, und Markus und Johannes ihrer gar nicht gedenken. Da nun die fides divina des Lukas, wie auch ſchon Morus bekannte, nur eine abgeleitete iſt (ſ. 1 Thl. S. 228 f); ſo bleibt es freilich ungewiß, wie weit hierin Lukas aus ächter Quelle geſchöpft habe. Was aber die Aechtheit der beiden erſten Kap. des

---

2) Nach Röm. 9, 5. ſtamme Chriſtus von Abraham ab, er müſſe daher auch einen Vater aus Abrahams Geſchlechte gehabt haben; aber dieſe Abſtammung wurde ſchon durch Maria begründet, und als Sohn derſelben war Jeſus auch Nachkomme Abrahams und Davids. 3) Paulus ſage Gal. 4, 4. nicht *ἐκ παρθένου* ſondern *ἐκ γυναικός*; aber bei Jeſu Geburt war Maria ſchon *γυνή*, Gattin Joſephs, Matth. 1, 24., und *γυνή*, wie אִשָּׁה, Geneſ. 2, 23. bezeichnet überhaupt oft eine Perſon weiblichen Geſchlechts. 4) Johannes habe gegen Cerinth geſchrieben, und doch die übernatürliche Entſtehung Jeſu, die dieſer geläugnet hätte, nicht in Schutz genommen. Aber es iſt ungewiß, ob Johannes gegen Cerinth ſchrieb, und aus ſeinem Stillſchweigen kann nichts Gewiſſes gefolgert werden. 5) Jeſus nenne ſich ſelbſt Menſchenſohn, Adam aber heiße Luk. 3, 38., weil er unmittelbar erſchaffen worden ſey, ein Sohn Gottes; aber Menſchenſohn iſt nach Dan. 7, 13. 14. ſo viel als Meſſias, oder bezeichnet nach Ezechiel einen von Gott geſendeten Lehrer und Propheten. 6) Die Zeitgenoſſen Jeſu hätten ihn für Joſephs Sohn gehalten; aber da Joſeph die Ehe mit Maria vollzog, als ob ſie von ihm ſchwanger ſey, ſo konnten die Zeitgenoſſen Jeſu keine andre Meinung haben, und Lukas widerſpricht Kap. 3, 23. dieſer gewöhnlichen Meinung. Vergl. Hasse diss. qua probatur, Josephum verum ac genuinum Jesu patrem ex s. s. non fuisse, Regiom. 1793. 4.

Matthäus betrifft; ſo iſt ſie zwar ſchon in den älteſten Zeiten bezweifelt, und in neuern von Mehrern beſtritten, aber doch bis jetzt noch nicht ſo widerlegt worden, daß man darauf etwas Sicheres bauen könnte [136]). Wichtiger war es, daß man die Nachrichten des Matthäus und Lukas zu den Traditionen oder Mythen rechnete, die nach Jeſu Tode über ſeine außerordentliche Entſtehung und ſeine Geburt überhaupt entſtanden ſeyen, und ihnen daher hiſtoriſche Glaubwürdigkeit abſprach [137]). Man mag aber hierüber

---

136) Faſt alle Manuſcripte haben dieſe Kapitel; den älteſten Kirchenvätern waren ſie bekannt; Celſus kannte die Genealogie des Matthäus; im Evang. der Hebräer fanden ſich mehrere gleichlautende Nachrichten über die Geburt Jeſu, und für jüdiſche Leſer, für welche Matthäus ſchrieb, war wohl eine Genealogie Jeſu nothwendig, ſie von der Abſtammung Jeſu von David zu überzeugen. Die Schriften hierüber ſ. in Oertels Antijoſephismus S. 345. Storr diss. II. in libros N. T. histor. p. 13. Hänlein Einl. ins N. T. 2 B. S. 334 f.

137) Dieſes iſt geſchehen unter den Dogmatikern von De Wette (bibl. Dogm. S. 270 f.), Wegſcheider p. 385. — außerdem in folgenden Schriften: Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegeſe des N. T. 1 B. 1 St. und Ebendaſ. 1 B. 3 St. Scherers Schriftforſcher 2 St. no. 8. — in Henke's neu. Magaz. 3 B. 3 St. und in Deſſen Muſeum 1 B. 3 St. Außerdem vergl. Maurer, über die Menſchwerdung unſers Herrn; in den Beitr. zur Beförd. des vernünft. Denk. ꝛc. 10 Hft. S. 128. — Die Meinungen der Juden über die übernatürliche Geburt großer Männer findet man von Bertholdt (christologia Judaeor. p. 87. sqq.), die Mythen andrer Völker aber angegeben von E. F. K. Roſenmüller, über die Geburt des Heilands von der Jungfrau; eine Abhandl. in Gablers Journ. für auserleſ. theol. Lit. Jahrg. 1806. S. 253 ff. Der Letztere glaubt, dieſes Dogma ſey durch die prophetiſche Stelle Jeſ. 7, 14., vergl Mich. 5, 1. 2., veranlaſſet worden, und führt dann ähnliche Meinungen andrer Völker an, namentlich daß auch Budda und Fohi, als von einer Jungfrau, ohne Concurrenz eines Mannes erzeugt, dargeſtellt würden. Vergl. Richter, das Chriſtenthum und die älteſten Religionen des Orients. Leipzig 1819. S. 226. — S. auch C. F. Ammon, narrationum de vitae J. C. primordiis fontes, incrementum

urtheilen, wie man will, ſo bleibt doch, wie auch Ammon (summa p. 144.) und Schott (epit. theol. chr. §. 91. not. d.) erinnern, hierbei die weſentliche Würde Jeſu als eines göttlichen Lehrers, unangetaſtet. Für die kirchliche Lehre ſcheint ſeine übernatürliche Geburt ein wichtigeres Moment zu haben, weil daraus gefolgert wird, daß er, als ungezeugt von menſchlichem Samen, auch frei geweſen ſey von der Erbſünde; aber auch dieſes Moment verſchwindet, wenn man bedenkt, daß doch auch Maria die Erbſünde an ſich hatte, und daß, da Gott die Fortpflanzung derſelben auf Jeſum durch die Maria verhindern mußte, es keiner beſondern oder neuen Wirkung bedurfte, um daſſelbe in Rückſicht Joſephs zu verhindern. Ueberhaupt kommt es bei der kirchlichen Lehre nur darauf an, daß die ἀναμαρτησία Jeſu bewieſen, nicht aber daß der Grund nachgewieſen werde, aus dem ſie entſtanden ſey. Wir können daher jene Unterſuchungen über die Glaubwürdigkeit der Geſchichte der Geburt Jeſu bei Matthäus und Lukas an ihren Ort geſtellt ſeyn laſſen. Was aber dieſen

2) zweiten Vorzug der menſchlichen Natur Jeſu betrifft, daß ſie ohne Erbſünde geweſen ſey; ſo läßt ſich dafür keine Stelle des N. T. mit einigem Grunde anführen. Denn auch Hebr. 4, 15. (vergl. mit Kap. 7, 28.) iſt ἁμαρτία peccatum actuale, und nicht propensio ad peccata. Auch bedarf das kirchliche Syſtem dieſes Lehr-

---

et nexus cum relig. Christ. Gött. 1798. Und in ſ. nov. opusc. theol. Gött. 1803. 8. Bauer bibl. Theol. 1 B. S. 315 f. Klaproth Aſiatiſches Magaz. Weim. 1802. 3s St. Paulus Comment. über das N. T. 1 Thl. S. 136. Ueber die Buddalehre der Cingaleſen ſ. beſond. Stäudlins Magaz. für Relig., Moral u. Kirchengeſch. 4 B. 2 St. S. 402 ff. und 3 B. 1 St., und über den tibetaniſch-mongoliſchen Lehrbegriff: Bergmanns nomadiſche Streifereien unter den Kalmücken; bei Stäudlin d. a. O. 4 B. 2 St. S. 461 ff. Vergl. Joh. Lud. Ewald, die Religionslehren der Bibel ꝛc. 2 B. S. 7. Mythen von der Erſcheinung der Götter in Menſchengeſtalt finden ſich bei vielen alten Völkern, beſonders in Indien, Tibet, Griechenland.

ſatzes nicht, indem das Opfer Jeſu nichts verliert, wenn man nur ſo viel nachweiſet, daß Jeſus keine wirkliche Sünde gethan habe. Eben ſo wenig ſagt das N. T., daß Jeſu Körper deßwegen, weil er von der Erbſünde frei war, unſterblich geweſen ſey, und Joh. 10, 17. 18. behauptet Jeſus nur, daß er ſich einem gewaltſamen, nicht aber dem natürlichen, Tode freiwillig unterwerfe. Eben ſo wenig weiß die Schrift etwas von der großen Schönheit, welche man dem Körper Jeſu beilegen zu müſſen glaubte, oder von der Unperſönlichkeit (defectus subsistentiae, nämlich daß ſie nicht aus eigener Kraft ſubſiſtire, *ἀνυποστασία*, ſondern in und durch die göttliche, *ἐνυποστασία*) der menſchlichen Natur, welche die Theologen lehrten. Was den

3) dritten Vorzug betrifft, daß Jeſus keine wirkliche Sünde gethan habe, ſo iſt dieſes nicht eine Eigenſchaft ſeiner Natur, ſondern eine Beſchaffenheit ſeines Lebens. Wenn man auch *ἁμαρτία*, Joh. 8, 46., nicht durch Sünde, ſondern wie es wahrſcheinlicher iſt, durch Irrthum erklärt; ſo legen doch die Apoſtel Jeſu in andern Stellen eine vollkommene Freiheit von wirklichen Sünden bei. Hebr. 7, 26—28. 1 Joh. 3, 5. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. 2 Kor. 5, 21. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß ihr Zeugniß, in wiefern ſie es als einen Satz ihrer Erfahrung ausſprechen, nur ein negatives iſt, nämlich, daß ſie keine Sünde, die er begangen hätte, wußten. Denn theils kannten ſie Jeſum nur während der drei Jahre, welche nach der gewöhnlichen Meinung Jeſu Lehramt gedauert hat, nicht aber ſein früheres Leben; theils hängt der moraliſche Werth der Handlungen nicht von ihrer Einſtimmung mit dem Geſetz (Legalität), ſondern von den Geſinnungen ab, aus denen ſie entſpringen. Ueber die letztern kann aber allein Gott urtheilen [138]). Da wir jedoch wiſſen, daß Jeſus eine reine

---

138) Dieſes iſt ſehr richtig bemerkt von (M. Weber) progr. virtutis Jesu integritas neque ex ipsius professionibus, neque

und lebendige Liebe zu Gott hatte, und daß ſein ganzes uns bekanntes Leben rein moraliſch war; ſo begründet dieſes hinlänglich die verpflichtende Kraft und die Wirkſamkeit ſeines Beiſpiels. Wir halten daher den Beweis, den man aus dogmatiſchen Gründen hat führen wollen, daß Jeſus auch als aufwachſender Knabe nicht gefehlt, daß er von Anbeginn ſeines Lebens an das göttliche Geſetz vollkommen erfüllt, und es nur allein um des Geſetzes willen, mit Ausſchluß aller ſinnlichen Motiven, erfüllt habe, für eben ſo überflüßig, als er unmöglich iſt *). Es iſt nicht möglich, alle Gebote des Geſetzes zugleich zu erfüllen, indem ein wahrer Menſch nur eins auf einmal thun kann. Wenn Jeſus ſich in die Einſamkeit zurückzog, ſo konnte er nicht zugleich lehren oder Kranke heilen. Eine Menge Pflichten konnte er nicht erfüllen, weil ſie von Verhältniſſen abhängen, in denen er nicht war, wie die einer Obrigkeit, eines Ehegatten, Hausvaters. Auch war der Gehorſam Jeſu gegen das Geſetz, wie bei allen Menſchen, ein wachſender. So wie es für jeden Menſchen eine Zeit gibt, wo er dem göttlichen Geſetze noch nicht gehorcht, weil er es noch nicht im Bewußtſeyn hat; und dann eine Zeit, wo er ihm nur unvollkommen gehorcht, weil er es noch unvollkommen erkennt; und dann eine Zeit, wo er zur vollen Erkenntniß gelangt, und nun auch vollkommenen Gehorſam zeigen ſoll: ſo auch bei Jeſu. Erſt war er ein Kind ohne Bewußtſeyn des Geſetzes; dann „war er ſeinen Aeltern unterthan,“ das Gebot der Aeltern vertrat bei ihm Anfangs, wie bei allen Kindern, die Stelle des gött-

---

ex actionibus doceri potest. Viteb. 1796. 4. — Uebrigens ſ. J. C. Erbſtein, Gedanken über die Frage: ob der Erlöſer ſündigen konnte? Meißen 1787. 8., und Grim und Muzel, Stromata 2. St. 113 ff.

*) Vergl. die Abhandl. im 1 Theile über Schleiermacher S. 36 f. und meine Erörterungen in der Oppoſitionsſchrift 8s B. S. 260 ff.

lichen Geſetzes; dann nahm er zu an Weisheit und Verſtand, was einen Zuſtand vorausſetzt, wo er beides noch nicht war; und endlich, nach Beendigung der bildenden Jugendzeit, ward in ſeinem Leben keine Sünde gefunden. Immer verſtattete er den menſchlichen Motiven der Gefühle neben dem Geſetze auf ſeinen Willen einzuwirken, wie auch bei wahren Menſchen unvermeidlich iſt. Er ſprach Matth. 16, 23. 23, 15—33 das Gefühl des Unwillens aus; ſpeiſete nach Matth. 15, 32. das Volk aus Gefühl der Menſchlichkeit, betete (Matth. 26, 37 ff. 27, 16. Joh. 12, 27.) aus Gefühl der Betrübniß, und handelte, als er (Joh. 11, 32. 33. 38.) den Lazarus erweckte, im Gefühl tiefer Betrübniß.

Die Frage aber: ob Jeſus als Menſch habe ſündigen können? hätte man gar nicht in Zweifel ziehen ſollen. Denn 1) wenn er eine wahre menſchliche Natur, wenn ſie auch frei war von der Erbſünde, hatte; ſo mußte er doch der Verſuchung zur Sünde ausgeſetzt ſeyn, und die Möglichkeit zu ſündigen bei ihm ſtatt finden, weil dieſe Möglichkeit nur bei dem vollkommenſten Weſen, Gott, wegfällt. Auch hätte er ſonſt 2) wegen ſeines bewieſenen Gehorſams gegen Gott nicht belohnt, 3) wir aber zur Nachahmung ſeines Beiſpiels nicht verpflichtet werden können. S. Mori praelect. II. p. 11. Knapp Vorleſungen 2 Thl. S. 152. Man könnte vielleicht einwenden, daß die Möglichkeit zu ſündigen durch die göttliche Natur und deren Einwirkung habe wegfallen müſſen; aber das N. T. ſagt nichts über Einwirkungen der göttlichen Natur auf den Verſtand und Willen der menſchlichen.

Ungeachtet nun das N. T Jeſu eine wahre menſchliche Natur zuſchreibt, und ihm auch als Sohn Gottes und λόγος eine göttliche Natur beilegt (§. 75—77.); ſo ſpricht es doch von ihm immer nur als von Einer Perſon, die mit dem Namen Chriſtus, oder Sohn Gottes bezeichnet wird. (Denn das kirchliche Wort θεάνθρωπος findet ſich in der Schrift nicht.) Der Sohn Gottes und

der Menſch Jeſus müſſen daher nach dem N. T. ſo vereinigt gedacht werden, daß beide nur Eine Perſon bildeten.

§. 139.

Fortſetzung. — c) Vereinigung der beiden Naturen.

Ueber die Natur dieſer Vereinigung erklärt ſich aber das N. T. nirgends, und bedient ſich bloß ſolcher Ausdrücke, welche eine Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen im Allgemeinen bezeichnen, wobei es jedoch, mit der Lehre der Kirche übereinſtimmend, den Act der Vereinigung vom Sohne Gottes ableitet, und alſo die göttliche Natur dabei thätig, die menſchliche aber leidend darſtellt. Paulus bedient ſich darüber folgender Ausdrücke: 1) *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* 1 Tim. 3, 16. (über die Lesart *θεός* ſ. §. 76.): Gott erſchien in einem menſchlichen Leibe (beim Johannes *σὰρξ ἐγένετο*). 2) *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, Philip. 2, 7. 8. 3) *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἐκ γυναικός*, Gal. 4, 4. als Menſch geboren, und 4) *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3. Daß aber bei *ὁμοίωμα* nicht an einen Scheinkörper zu denken iſt, ſondern daß *σάρξ* pars pro toto, für Menſch überhaupt ſteht, zeigt der Zuſatz *ἁμαρτίας*, ein Körper, der wie jeder andre menſchliche Körper dem Tode, als Strafe der Sünde, unterworfen iſt, und Hebr. 4, 15., wo von dem *ὁμοιώματι* Jeſu mit dem Menſchen eine einzige Ausnahme, die Sünde, gemacht wird.

Uebereinſtimmend mit Paulus drückt ſich Johannes aus: Joh. 1, 14. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, was nicht heißen kann: der göttliche Logos wurde in einen Menſchen verwandelt, ſondern: er verband ſich mit einem Menſchen, *ἐν σαρκὶ ἦλθεν*, wie es 1 Joh. 4, 2. 3. ausgedrückt wird; er erſchien als numen adspectabile, daher auch hinzugeſetzt wird *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*, und ſo ſahen wir ſeine Herrlichkeit. Eben darauf bezieht ſich Joh. 16, 28., wo *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* dem Sinne nach

daſſelbe ſagt, was ἐρχ. ἐν σαρκί; vergl. Joh. 6, 33. 41 f. 46. 50., und beſonders V. 62., wo die Worte ὅπου ἦν τὸ πρότερον zeigen, daß ſich Jeſus eine eigentliche Exiſtenz vor ſeiner Geburt beilegt. Eben daſſelbe ſagt 1 Joh. 1, 1. 2., wo es heißt: ἡ ζωὴ (d. i. auctor vitae), ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, ἐφανερώθη ἡμῖν.

Nach dieſen Stellen kann man zwar von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes den Ausdruck ἐνσάρκωσις, und nach Phil. 2, 7. (nicht aber nach Hebr. 2, 16., wo ἐπιλαμβάν. heißt auxilium ferre) von dem Acte der Menſchwerdung λαμβάνειν gebrauchen; aber die Sache ſelbſt wird dadurch nicht deutlicher, ſondern die Art und Weiſe dieſer Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu bleibt gänzlich unbeſtimmt *), und nur das Eine iſt klar, daß das N. T. eine ſolche Vereinigung beider Naturen annimmt, durch welche nur Eine Perſon, Ein Chriſtus, der das Göttliche und Menſchliche in ſich vereinige, entſtanden ſey. S. 1 Tim. 2, 5. 1 Kor. 8, 6. Phil. 2, 5—11., wo überall nur ein Subject, Chriſtus, iſt. Es finden ſich daher im N. T. allerdings Sätze, wo von dem ganzen Subject, Chriſtus, etwas prädicirt wird, das eigentlich nur Einer Natur zukommt, oder wo der göttlichen Natur etwas, was nur von der menſchlichen geſagt werden kann, oder der menſchlichen etwas, was nur von der göttlichen gilt, beigelegt wird. Es gibt fünf Arten dieſer Sätze:

---

*) Ammon ſagt hierüber in ſeiner Summa th. chr. §. 100. „Quamvis Deum summum corpore qualicunque in oculos sensusque incurrere posse diserte negent libri N. T. (Joh. 1, 18. 1 Tim. 6, 16.); numen tamen eadem ratione, qua Deus mundum et ecclesiam replet (Act. 17, 27. Eph. 1, 22 sqq.), Jesum hominem λόγῳ suo inivisse et replevisse (Col. 2, 9.) probabiliter tradere debuerant; et in hac omnino sententia, sine aliis additamentis, acquiescendum erat doctoribus." Auch Morus, epit. p. 138., fällt das beherzigenswerthe Urtheil: „nusquam scriptores sacri docent, quae sit illa conjunctio, qui ejus modus. Ergo necesse est, de hac re simpliciter cum apostolis loqui."

1) Sätze, in denen die ganze Perſon das Subject iſt, und ihr ein Prädikat beigelegt wird, das ſich auf das Meſſiasgeſchäft bezieht. Denn das N. T. ſchreibt die Erlöſung bald dem Menſchen Jeſu, bald dem ihm inwohnenden Göttlichen zu; daher man die Handlungen Jeſu, als Erlöſers, actiones θεανδρικάς, und die Sache ſelbſt κοινοποίησιν nannte. So wird 1 Tim. 2, 5. 6. und in allen Stellen, wo es heißt, Jeſus habe uns durch ſein Blut verſöhnt, die Erlöſung der menſchlichen, aber Hebr. 1, 3. 9, 14. Koloſſ. 1, 13—16. der göttlichen Natur zugeſchrieben. Die Behauptung der Form. Conc. p. 766. „non sola humana natura pro peccatis est passa, sed ipse filius Deus, secundum humanam naturam assumtam, passus est," ſtimmt mehr mit den Worten der Schrift überein, als Oſianders Meinung, daß er nur nach der göttlichen, und Stankars Meinung, daß er nur nach der menſchlichen Natur Erlöſer ſey.

2) Sätze, in denen der göttlichen Natur etwas zugeſchrieben wird, was nur der menſchlichen zukommt. Z. B. Apoſt. 20, 28. (wenn die Lesart θεοῦ echt iſt), Röm. 8, 32. 1 Kor. 2, 8. 15, 47.

3) Sätze, in denen der menſchlichen Natur ein Prädikat der göttlichen beigelegt wird. Z. B. wenn Röm. 9, 5. nach der gewöhnlichen Erklärung geſagt wird, Jeſus, der von den Vätern abſtamme, ſey Gott über alles, oder wenn Joh. 3, 13. der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als vom Himmel gekommen dargeſtellt wird, was nur vom göttlichen Logos gilt. Desgl. Joh. 6, 62. und 1 Kor. 15, 47. Doch man ſieht leicht, daß die Folgerung der Concordienformel, daß dieſes nicht eine grammatiſche Figur ſey, nach welcher ein Theil für den andern, und ein Theil fürs Ganze ſtehe*), ſondern dadurch eine reelle Mittheilung göttlicher

---

*) Zwingli nannte dieſes ἀλλοίωσις, gegen welche Luther heftig eiferte, und welche die Concordienformel, p. 766. für eine Blasphemie Jeſu erklärt.

Eigenſchaften gelehrt werde, zu raſch iſt. Wollte man ſie gelten laſſen, ſo müßte man auch bei den Sätzen der zweiten Art, um conſequent zu ſeyn, eine reelle Mittheilung der Eigenſchaften der menſchlichen Natur an die göttliche behaupten, was man doch nicht zugeben wollte, und wogegen man ſich durch den Kanon verwahrte: „quae Christus in tempore accepit, ea non secundum divinitatem (sed secundum humanitatem) accepit.“ (Form. Conc. p. 776.)

4) Sätze, in denen der ganzen Perſon Jeſu ein Prädikat der menſchlichen Natur beigelegt wird, z. B. Joh. 3, 11. 19, 25. 11, 35. und alle Stellen, wo Jeſus ſelbſt ſpricht, und etwas von ſich prädicirt, was bloß von ſeiner Menſchheit gilt.

5) Sätze, in denen der ganzen Perſon Jeſu ein Prädikat beigelegt wird, das nur von der göttlichen Natur gilt, z. B. Joh. 8, 58. Tit. 2, 13. Je offenbarer aus Sätzen der beiden letzten Art folgt, daß dieſes bloße Redefigur ſey, und daß man daraus nicht folgern könne, daß z. B. die Menſchheit Jeſu μέγας θεός, und ſchon vor Abraham geweſen ſey, deſto weniger hätte man die Sätze der dritten Klaſſe von einer reellen Mittheilung göttlicher Eigenſchaften verſtehen, und das Daſeyn einer Redefigur verkennen ſollen, die in allen Sprachen üblich iſt, wenn das Subject der Rede zweierlei Perſonen vorſtellt.

In Rückſicht der Zeit, wann dieſe Vereinigung angefangen habe, beſtimmen Paulus und Johannes nichts namentlich; aber die Ausdrücke ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἐφανερώθη ἐν σαρκί, γενόμενος ἐκ γυναικός deuten auf die Zeit der Geburt Jeſu hin, und laſſen nur das unbeſtimmt, ob ſich der göttliche Logos bei der Conception, oder erſt bei der Geburt Jeſu mit dem Menſchen verbunden habe [139]).

Ueber die Urſachen der Vereinigung des Gött-

139) Einige, namentlich De Wette, bibl. Dogm. S. 270., welche λόγος und πνεῦμα ἅγιον für daſſelbe Weſen halten, meinen,

lichen und Menſchlichen in Chriſti Perſon ſagt die Schrift nur dieſes: 1) der Sohn Gottes habe müſſen Menſch ſeyn, um ſterben, und durch ſeinen Tod die Menſchen von der Strafe der Sünde befreien zu können, Hebr. 2, 14. Röm. 8, 3. Um dieſes ganz und auf die zweckmäßigſte Art zu bewirken, habe er ſelbſt als Menſch leben müſſen, Hebr. 2, 17 f. 4, 15. Daß aber 2) der Sohn Gottes zur Beglückung der Menſchen geſendet worden ſey, dieſes ſey der deutlichſte Beweis von Gottes Liebe zu den Menſchen, Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Joh. 4, 9. und die Menſchen hätten nun die Verpflichtung, der Lehre Jeſu zu glauben und zu gehorchen, und ihn als Sohn Gottes zu verehren, Joh. 5, 18—24., weil er, als ſolcher, die anſchaulichſte Kenntniß von Gott und himmliſchen Dingen habe, Joh. 1, 18. 6, 46. 3, 11. 14., und ſeine Belehrungen die wahrſten und vollkommenſten ſeyn müßten, Hebr. 1, 1. Joh. 3, 36. Darin alſo ſtimmt Paulus Phil. 2, 6. 7. mit den ſymb. Büchern überein, daß der Sohn Gottes freiwillig ein Menſch geworden ſey; aber daß die Erlöſung der Menſchen auf keine andre Weiſe möglich geweſen ſey, daß der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen nothwendig Gottmenſch habe ſeyn müſſen, davon ſagt das N. T. nichts, und man kann hierüber nicht mehr behaupten, als daß dieſe Anſtalt, ſo wie alle Anſtalten Gottes, ſeiner vollkommnen Weisheit und Güte angemeſſen ſeyn müſſe.

Das Reſultat der Lehre des N. T. kommt alſo auf die wenigen Sätze zurück: 1) der Sohn Gottes, ein göttliches Weſen, hat ſich mit dem Menſchen Jeſus bei ſeiner Geburt auf das innigſte vereinigt, ſo daß beide Eine Per-

---

daß nach den drei erſten Evangeliſten, welche der ἐνσαρκωσις nicht gedenken, die Verbindung des πνεῦμα oder λόγος mit dem Menſchen Jeſu erſt bei der Taufe Statt gefunden habe. Matth. 3, 16. 17. Mark. 1, 10. Luk. 1, 22. Auch Junge in Döderleins Religionsunterricht, 11r Thl. S. 46. iſt dieſer Meinung nicht abgeneigt. Doch vergl. man hierüber, was im 1. Thl. §. 72. bemerkt worden iſt.

ſon, Einen Chriſtus bildeten, und zwar 2) hat der Sohn Gottes das Menſchliche angenommen, und den Entſchluß dazu freiwillig gefaßt, um die Menſchen vom Tode, oder den Folgen der Sünde zu erlöſen; 3) der Menſch aber hat hierin einen beſondern Beweis der Liebe Gottes zu erkennen, und den Belehrungen des Gottmenſchen deſto williger zu glauben und zu gehorchen.

Ueber die Art dieſer Vereinigung, über die metaphyſiſche Nothwendigkeit derſelben, über ihre Folgen und die ganze communio naturarum und communicatio idiomatum hat das N. T. nicht ein Wort. Ja die Stellen Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. beſonders Apoſt. 1, 7. ſcheinen der kirchlichen Lehre von der Mittheilung der Idiomen zu widerſprechen.

§. 140.

Urtheil über die Lehre der Schrift von der Perſon Chriſti.

Da nun das N. T. ſelbſt die Beſchaffenheit der Verbindung des Sohnes Gottes mit dem Menſchen Jeſu weiter gar nicht erklärt hat; ſo iſt klar, daß es jedem Chriſten erlaubt ſeyn müſſe, ſich die Art der Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu ſo vorzuſtellen, wie er glaubt, daß es den Ausdrücken der Schrift gemäß ſey, und daß der Chriſt zum Glauben an diejenige Theorie, welche die Kirche über die Natur dieſer Verbindung aufgeſtellt hat, weder um des Gewiſſens noch um der Seligkeit willen verbunden iſt. Die Schrift fordert nur, in Chriſto den wahren Menſchen, in und mit welchem der Sohn Gottes erſchienen ſey und verbunden war, anzuerkennen. Dieſes iſt, wie ſchon Mart. Chemnitius zugeſtand (de duab. natur. in Christo c. 10.) zur Seligkeit des Chriſten genug, und auch Melanchthon hielt das gelehrte Syſtem über die Naturen in Chriſto und ihre Vereinigung für unwichtig fürs praktiſche Chriſtenthum [140]). Auch folgen aus der einfa-

---

140) Loci theol. in der erſten Ausgabe p. 5. (edit. Augusti): „Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere:

chen Schriftlehre ſchon alle die praktiſchen Folgerungen für Glauben und Beruhigung des Chriſten, welche das Syſtem der Kirche über die Vereinigung der beiden Naturen nur immer hervorbringen kann. Man hat ſich daher auch im Volksunterrichte bloß an die Ausſprüche der Schrift, ohne ſich in deren nähere Deutung einzulaſſen, zu halten, und die praktiſchen Folgen der Schriftlehre hervorzuheben *). Dieſe praktiſchen Folgen dürften ſich, wenigſtens in vielen Individuen, auch ſchon aus der Vorſtellung einer moraliſchen Verbindung zwiſchen Gott und Jeſu ergeben, und in dieſem Falle wäre es unbillig, wenn man ſie deßhalb, weil ſie bloß eine moraliſche Verbindung zwiſchen Gott und Jeſu annehmen, verketzern wollte **). Denn auch die metaphyſiſche Verbindung hat

non, quod isti (die frühern, beſonders die ſcholaſtiſchen Theologen) docent, ejus naturas, modum incarnationis contueri. — Christum oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici. Haec demum christiana cognitio est, scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem, et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consoleris.“

*) Ammon in der summa p. 194.: „Teneamus itaque hanc doctrinam — ita tamen, ut diligentiorem hujus articuli expositionem, qua omnino propter gravissima, quae ex ea fluunt, consectaria carere non possumus, magis scholae discamus, quam vitae.“ Knapp Vorleſungen 2 Thl. S. 201.: „Da ſo viel Dunkles und Unerklärliches in der Sache iſt; ſo muß man über alle und jede feine Beſtimmungen in dieſer Lehre keine allgemeine Lehrformel vorſchreiben, außer dem, was deutlich in der heil. Schrift gegründet iſt, noch die, welche ſich ſolchen menſchlichen Formeln nicht unterwerfen wollen, verdammen, wie im 5ten Jahrh. von Cyrillus und Leo dem Großen geſchah. — Die Meinungen über den modus in die Lehrformen werden immer getheilt, und verſchieden bleiben.“

**) Freilich aber ruft der neueſte Apologet des Dogma von der weſentlichen Gottheit Jeſu, ein Arzt, das Wehe über dieſe Art chriſtlicher Gläubigen und Theologen aus; ſ. J. Chr. Aug. Heinroth, Lehrb. der Anthropologie. Leipzig 1822. S. 336 ff. Sie

ja nur in ſofern ein religiöſes und praktiſches Intereſſe, in wiefern aus ihr eine moraliſche Vereinigung entſtand; das Eintreten Gottes in volle Gemeinſchaft mit einem Menſchen iſt immer die Hauptſache, und dem religiöſen Gefühle genügend. Indeſſen läßt ſich doch die Vorſtellung von einer bloß moraliſchen Vereinigung Jeſu mit Gott mit den Ausſprüchen des N. T. eben ſo wenig vereinigen, als die äſthetiſche Anſicht von dem Göttlichen in Jeſu, welche daſſelbe nur im Gefühl und Glauben des Chriſten vorhanden ſeyn läßt*). Noch weniger aber mag ſich die idealiſtiſche Anſicht von einem Gottmenſchen mit der Lehre der Schrift vereinigen laſſen, ſo künſtlich ſie auch an alle Beſtimmungen des kirchlichen Syſtems angeſchmiegt wird **).

Da die Schrift die Beſchaffenheit der Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu nicht näher beſtimmt hat, dieſer Gegenſtand aber auch ſeiner Natur nach von der Vernunft weder a priori noch a posteriori näher be-

---

machen Jeſum nach ſeiner Behauptung zum Lügner, oder zum halb wahnſinnigen Phantaſten. Er würde milder urtheilen, wenn er ſich die Mühe nehmen wollte, die Geſchichte dieſes Dogma's zu ſtudiren.

*) Dieß iſt de Wette's Anſicht in ſ. Schrift: „über Religion und Theologie", wo es S. 251. heißt: Es ſoll dieſe Lehre (von der Gottheit Chriſti) kein Begriff, ſondern eine äſthetiſche Idee ſeyn. Der fromme Chriſt — glaubt und ſchaut in Jeſu die leibhafte (?) Gottheit, aber er grübelt nicht darüber, und fragt nicht, wie es möglich ſey, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. — Wir laſſen dieſe Lehre, als zur äſthetiſchen Anſicht gehörig, als ein ſchönes bedeutungsvolles Bild ſtehen, und nicht etwa als ein Gedicht der frommen Phantaſie, der überſpannten Begeiſterung, ſondern als Ergebniß einer geſchichtlich religiöſen Erfahrung." (Aber hat nicht die Vernunft über dieſe, um gewiß zu ſeyn, daß ſie nicht ein Gedicht der Einbildungskraft iſt, zu urtheilen? Kann man ſicher ſeyn vor Schwärmerei, wenn man der Vernunft nicht erlaubt zu fragen, wie etwas ſey, und wie es möglich ſey, und ob es wirklich ſey?)

**) S. die dem 1 B. beigegebne Abhandl. p. 48. S. 53.

ſtimmt werden kann; ſo gehört dieſe Lehre zu den Religionsgeheimniſſen, und das Geſchäft der Vernunft beſchränkt ſich darauf, daß ſie unterſucht, ob die Hypotheſen, die man über die Art einer ſolchen Vereinigung aufgeſtellt hat, oder aufſtellen möchte, logiſch möglich ſind oder nicht. Nun kann ſie zwar vielleicht zeigen, daß alle dieſe Hypotheſen falſch ſeyen; aber daß es nicht eine Art der Vereinigung gebe, welche uns gänzlich unbekannt iſt, dieß kann ſie nicht beweiſen. Sollte ſie dieſen Beweis führen können, ſo müßte ſie alle Möglichkeiten, durch welche eine Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen hervorgebracht werden kann, a priori nachweiſen können. Dieß vermag ſie aber nicht, weil dazu eine vollſtändige Kenntniß der metaphyſiſchen Natur Gottes gehörte, welche ſie nicht beſitzt. Sie kann daher daraus, daß ſie ſich die Art einer ſolchen Verbindung nicht vorſtellen kann, nicht folgern, daß objectiv eine ſolche Verbindung unmöglich ſey; ſo wenig als ſie die unmittelbare Wirkſamkeit der metaphyſiſchen Natur Gottes auf die Welt deßwegen verwerfen darf, weil ſie ſich von der Art derſelben keine Vorſtellung machen kann. Iſt ja doch die Verbindung des ſittlichen und geiſtigen Princips in uns ſelbſt ein noch ungelöſetes Räthſel. Da nun das N. T. die Art der Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu, und die Folgen dieſer Vereinigung nicht erklärt hat; ſo iſt klar, daß theils die Vernunft die Schriftlehre weder beweiſen, noch widerlegen, theils, daß die Art dieſer Vereinigung überhaupt kein Gegenſtand unſrer Erkenntniß in dieſem Leben werden kann, und daß alſo die Vorſtellung davon dem Glauben eines Jeden freizulaſſen iſt.

§. 141.

Kritik der kirchlichen Theorie nach der Vernunft.

Je weniger die Schrift die Verbindung des Sohnes Gottes mit dem Menſchen Jeſus erklärt hat, und je weniger die Vernunft über die Natur und Folgen einer ſolchen

Verbindung etwas beſtimmen kann; deſto weniger konnten die Verſuche, die man dennoch in der Kirche hierin machte, gelingen, und deſto gewiſſer läßt ſich im Voraus die Unhaltbarkeit derſelben vermuthen. Das Verlangen, daß man die Vernunft hierbei gefangen nehmen, und dieſe Lehre als ein Geheimniß glauben müſſe, iſt unſtatthaft, da dieſes nur von der Lehre der Schrift, nicht aber von dem daraus abgeleiteten Lehrgebäude der Kirche gelten könnte. Das letztere iſt ein Erzeugniß logiſcher Folgerungen, und kann daher einer logiſchen Prüfung nicht entzogen werden. Was nun die Kirchenlehre betrifft, ſo hat ſie

1) kein praktiſches Intereſſe, da es nach dem, was am Schluſſe des vorigen §. erinnert worden iſt, auf die metaphyſiſche Vorſtellung von der Art und den Folgen der Vereinigung der Naturen nicht ankommt. Alles, was man diesfalls aus der Kirchenlehre ableiten wollte, folgt ſchon aus der Schriftlehre, ja allein aus dem Glauben an eine moraliſche Verbindung Gottes und Jeſu. Dagegen

2) zeigt die Geſchichte, daß die ſubtilen Beſtimmungen über einen an ſich unerklärlichen und von der Schrift nicht beſtimmten Gegenſtand nur zu heftigen Streitigkeiten, gewagten Behauptungen, und Verkleinerungen der evangeliſchen Wahrheit gedient haben.

3) Die Beſtimmungen der Kirche von der communio und communicatio naturarum machen die Sache nicht einmal deutlicher, indem ſie meiſtens negativ ſind [141]);

---

141) Dieſes erkannte auch Morus: „Putem vero, vel sic apparere, per omnia haec tamen non praestari id, ut tu scias modum istius rei. Omnia verba haec, quae modo recensuimus, sunt negativa: unio non separabilis, non commixta, non confusa. Ex altera parte si quaeras: qualis vero est? restat id unum: est unio personalis. Fortassis igitur laboratum est in his plus, quam debebat. Omnes enim fateri coguntur, esse mysterium, modum ejus rei nec perspici nec explicari posse.“ Mori praelect. II. p. 35.

und bei allen den Formeln unio, communio, communicatio u. ſ. w. läßt ſich immer weiter nichts denken als der einfache, aber unerklärte Satz, daß zwei Naturen zu einer Perſon vereinigt worden ſeyen, ohne daß dadurch die eine oder die andere Natur ihre weſentlichen Eigenſchaften verloren habe.

4) Das Kirchenſyſtem wird von mehreren bedeutenden Inconſequenzen gedrückt. Denn a) ſieht man nicht ein, warum, wenn die Vereinigung beider Naturen eine wahre und beſtändig fortdauernde war, die Theilnahme der göttlichen Natur an den Handlungen der menſchlichen nur allein auf das Amt Chriſti als Erlöſer und Mittler bezogen wird, ſo wenig als ſich bei dieſer Theilnahme irgend etwas Beſtimmtes denken läſſet. Denn daraus würde folgen, daß die göttliche Natur nur bisweilen in einzelnen Fällen mit der menſchlichen verbunden gewirkt hätte. b) Wenn man ſagte, die göttliche Natur wirke durch die menſchliche und erhöhe die Kraft derſelben, ſo folgt, daß es dann nicht die menſchliche, ſondern die göttliche Natur iſt, welche wirkt. c) Endlich läßt ſich nicht einſehen, wie die menſchliche Natur vollſtändig ſeyn, und doch nicht eigene Subſiſtenz haben ſolle. Man mag dieſe Subſiſtenz erklären wie man will [142]), ſo läßt ſie ſich doch nicht von der Exiſtenz unterſcheiden, und es iſt gar

---

142) Was Erneſti (progr. dignitas et veritas incarnationis in ſ. opusc. p. 400.) und Reinhard (Dogm. S. 344.) hierüber ſagen, iſt mir unverſtändlich. Denn wenn der erſtere ſagt: „subsistere in persona Filii Dei, id habet vim non physicam sed moralem; cum totum personae nomen in humanis e morali genere sit;“ ſo weiß ich nicht, wie dieſes mit der Behauptung der Kirche, daß die unio naturarum nicht bloß eine moraliſche ſey, vereinigt werden könne; und Reinhards Erklärung, daß die menſchliche Natur in Chriſto keine eigne Subſiſtenz habe, heiße ſo viel: „daß ſie nicht vorhanden ſeyn, und ihre Kräfte nicht gebrauchen könnte, wenn ſie nicht mit der göttlichen verbunden wäre,“ weiß ich von dem Begriff der Exiſtenz, die ja nichts anders bezeichnet als vorhanden ſeyn und wirken, nicht zu unterſcheiden.

kein Grund gedenklich, warum ein vollſtändiges menſchliches Weſen noch der Vereinigung mit einem andern bedürfe, um zu leben und zu wirken, wenn nämlich dabei etwas andres gedacht werden ſoll, als die allgemein erhaltende Kraft Gottes, in welcher alles, was iſt, ſubſiſtirt.

5) Die Behauptung, daß die Verbindung beider Naturen unauflöslich ſey, iſt unerweislich, und geht nicht aus der Natur der Lehre hervor; ja ſie verwickelt in endloſe Schwierigkeiten, z. B. bei der Behauptung, daß der Menſch Jeſus am Kreuze wirklich geſtorben ſey, und drei Tage todt im Grabe gelegen habe. Eben ſo wenig folgt aus der kirchlichen Theorie, daß man die Maria „Mutter Gottes" nennen könne; höchſtens könnte man ſie „Mutter des Gottmenſchen" nennen; und noch weniger Zuſammenhang mit den Vorderſätzen hat die Behauptung, daß Maria, ungeachtet ſie geboren habe, Jungfrau geblieben ſey, wenn man dieſes nämlich auf die phyſiſche und nicht auf die moraliſche Jungfrauſchaft bezieht.

6) Beſonders aber iſt die aus der communio naturarum abgeleitete communicatio idiomatum großen Schwierigkeiten ausgeſetzt. Denn a) ſoll die Vereinigung beider Naturen nicht nur in einem moraliſchen Zuſammenwirken derſelben beſtehen, ſondern eine reelle metaphyſiſche ſeyn, und die communicatio idiomatum als natürliche Folge aus derſelben abfließen; und gleichwohl behauptet man, daß dadurch nicht beide Naturen etwas empfangen, ſondern nur die menſchliche, und ſchränkt die Wirkung der göttlichen nur auf Handlungen des Amtes Chriſti ein, da doch eine wahre, metaphyſiſche Vereinigung alle die Wirkungen auf beide Naturen hervorbringen müßte, die aus der Natur einer ſolchen Vereinigung abfließen. Wenn man aber mit Recht Bedenken fand, zu behaupten, daß die göttliche Natur ſich Eigenſchaften der menſchlichen habe aneignen können; ſo iſt es auf der andern Seite b) ganz ungedenklich, wie eine eingeſchränkte menſchliche Natur göttlicher Eigenſchaften theilhaft gemacht werden könnte, ohne

aufzuhören eine menſchliche zu ſeyn, und ohne in eine göttliche verwandelt zu werden. Alle in den Anmerk. (115—117.) angeführten Stellen gegebene Beſtimmungen löſen dieſen Widerſpruch nicht auf. c) Eben ſo iſt es ungedenklich, wie Eigenſchaften der göttlichen Natur, ohne daß in dieſer eine Veränderung vorgehen ſollte, einer menſchlichen mitgetheilt werden könnten *). d) Wenn die Communic. idiom. eine reelle (realis) iſt, ſo läßt ſich nicht einſehen, warum nicht die Eigenſchaften der göttlichen Natur auch ein Eigenthum der menſchlichen, und umgekehrt werden; und warum die menſchliche Natur nur der attributorum operativorum nnd nicht auch der quiescentium theilhaftig werden ſoll. Laſſen ſich doch die wirkenden göttlichen Eigenſchaften in keinem Weſen denken, das nicht auch die ruhenden beſitzt. Denn eine Allwiſſenheit, Allweisheit, Allmacht ohne Ewigkeit, ohne Allgegenwart ohne Aſeität, kann nach unſerer Vorſtellung wohl nie gedacht werden. e) Da man behauptete, daß die menſchliche Natur alle ihre weſentlichen Eigenſchaften beibehalte; ſo war es conſequenter, mit den Calviniſten zu behaupten, daß die Perſon durch beide Naturen nur ſo wirke, wie es dem Weſen einer jeden gemäß ſey, als mit Luther zu ſagen, daß Chriſtus auch mit ſeiner göttlichen Natur durch die menſchliche wirke. f) Ueberhaupt iſt die Behauptung, daß die menſchliche Natur Jeſu nach der Himmelfahrt in den völligen Beſitz der göttlichen Eigenſchaften gekommen ſey, und daß dieſe menſchliche Natur nun allwiſſend, allmächtig, allgegenwärtig (im Abendmahle) geworden, und doch auch eine wahre menſchliche, alſo eingeſchränkte, Natur geblieben ſey, eine ſich ſelbſt und allen Grundbegriffen von Gott und Menſch widerſprechende

---

*) „Ego non video, qua ratione ab inseparabili attributorum filii Dei mole, salva naturae vel divinae, quae expers est mutationis, perfectione, vel humanae, quam Jesus monstrat, tenuitate, particula quaedam possit cum homine communicari.“ Doederlein inst. th. chr. II. p. 358.

Behauptung *). Denn ein Weſen, das allmächtig, allgegenwärtig, allwiſſend, allherrſchend iſt, iſt nicht Menſch, ſondern iſt Gott ſelbſt. Die Vergleichungen, auf die man ſich berufte, können die directen Widerſprüche dieſer Meinung nicht löſen, oder vernichten. Denn die Verbindung zwiſchen Seele und Leib theilt ja weder dem Leibe die Eigenſchaften der Seele, noch dieſer die Eigenſchaften des Körpers mit, und der Körper wird durch dieſe Verbindung weder ſo mächtig als der Wille der Seele, noch weiſe, moraliſch, gelehrt u. ſ. w. Eben ſo wenig klärt das Beiſpiel eines vom Feuer durchdrungenen Eiſens auf. Denn das Feuer ändert ja die Natur des Eiſens, und löſet es, wenn die Verbindung zwiſchen beiden einige Zeit dauert, gänzlich auf; und wäre auch dieſes nicht, ſo iſt ja das Glühen des Eiſens nicht eine Verbindung des Feuers mit dem Eiſen, ſondern ein beſonderer Zuſtand des letztern, wobei daſſelbe ſeine weſentlichen Eigenſchaften mehr oder weniger verliert. g) Endlich ſieht man nicht, wie aus der Vereinigung beider Naturen eine Mittheilung der Idiomen folgen, und warum die menſchliche Natur dadurch zum Beſitz göttlicher Kräfte kommen müſſe. Um dieſe Folgerung zu machen, müßte man die Natur dieſer Vereinigung kennen, und in der Art derſelben Grund zu dieſer Folgerung finden. Hierüber aber hat ſich die Schrift nicht erklärt, folglich iſt die Folgerung willkürlich **).

Bei dieſer Beſchaffenheit der kirchlichen Lehre darf es nicht befremden, daß die neuern Theologen, namentlich Morus, Döderlein, Ammon, Henke, De Wette, Wegſchei-

---

*) „Ne tum quidem (im Stande der Erhöhung), utut beatissima, natura capax est affectionum divinarum, quae nisi cum essentia divina ἀκοινωνήτῳ, transferri ad alios nequeunt“ Doeterl. inst. th. chr. II. p. 322.

*) Vortreffliche Bemerkungen über die in der Concordienformel enthaltenen Beſtimmungen dieſer Lehre findet man bei Planck Geſchichte des proteſtant. Lehrbegr. 6r Thl., das ganze 14te und 15te Kapitel S. 758 ff.

der u. a. einen geringen Werth auf dieſelbe und ihre Vertheidigung legen, und einſtimmig anrathen, bei den einfachen Lehrſätzen der Schrift zu bleiben[143]). Dazu aber haben wir um ſo mehr Grund, da dieſes ganze künſtliche Syſtem deßwegen in der Concordienformel ſo ausführlich dargeſtellt wurde, um daraus die Lehre von der communicatio idiomatum abzuleiten, und durch dieſe die lutheriſche Abendmahlslehre zu ſtützen. (S. Planck a. a. O. S. 683.) Sie erſcheint daher als eine Hülfslehre, deren ſich die Verfaſſer der Concordienformel bedienten, um ihre Behauptung von der Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahle zu rechtfertigen. Auch wurde die Lehre von der comm. idiomat. damals in der Kirche nicht allgemein angenommen, ſondern ihr vielfältig widerſprochen, und Luther ſelbſt, ungeachtet er Anfangs ſich auf ſie geſtützt hatte, hatte ſie doch ſpäterhin wieder fallen laſſen. S. Planck a. a. O. S. 780 ff. u. S. 783.

§. 142.

Ueberſicht der Geſchichte dieſes Dogma's

Die verſchiedenen Verſuche, die Lehre der Schrift von der Perſon Jeſu näher zu beſtimmen, haben in der chriſtlichen Kirche eine große Menge Streitigkeiten, und jene große Menge von Beſtimmungen hervorgebracht, welche wir in den öffentlichen Bekenntnißſchriften der Kirche finden. — Schon in den früheſten Zeiten des Chriſtenthums entſtanden

143) Merkwürdig iſt Döderleins (instit. theol. chr. II. p. 333.) Geſtändniß, mit welchem er die Darſtellung der Kirchenlehre beginnt: „Devenimus, ſagt er, in campum, quem dudum horruimus, satis amplum sed spinis ac difficultatibus obsitum perplexumque, quarum semina luxurians theologorum ingenium liberali manu projecit aluitque conciliorum et conventuum aestus, anathematismorum tempestate intermixtus, quas tamen intercidere, vel, si parcendum est sacrae sylvae, theologis colendas atque extricandas relinquere, multis bonis viris consultum videtur.“

über dieſen Gegenſtand verſchiedene Meinungen, indem die aus paläſtinenſiſchen Juden gebildeten Chriſtengemeinden, oder wenigſtens viele von ihnen, die man ſpäterhin mit den Namen Ebioniten oder Nazaräer bezeichnete, die Gottheit Jeſu läugneten, und der gemeinen Vorſtellung der Juden vom Meſſias gemäß, in Jeſu den bloßen Menſchen erkannten, während die Chriſten aus der Pauliniſchen und Johanneiſchen Schule weit höhere Vorſtellungen vom Meſſias hatten, deren Grundlage ſich in der höhern jüdiſchen Theologie findet. (S. 1 Thl. S. 549 ff., und über Meinungen der Juden Bertholdts Christolog. Judaeor. p. 95 sqq.) Dagegen behaupteten einige gnoſtiſche Secten, Manichäer und Priſcillianiſten, Jeſus habe keinen wahren menſchlichen Körper, ſondern nur das φάντασμα eines Körpers, σῶμα ἐν δοκήσει, carnem putativam gehabt, daher ſie die Namen Docetae, Opinarii, Phantasiastae erhielten. Gegen dieſe Anſicht kämpfte ſchon Johannes in ſeinen Briefen, deßgleichen unter den apoſtoliſchen Vätern Ignatius (epist. ad Trall. §. 9. 10. epist. ad Smyrn. §. 1. 2.), Irenäus (c. haer. III, 22.) und Andre. Andre, wie Bardeſanes (im 2ten Jahrh.), Apollinaris (im 4ten Jahrh.), die Paulicianer, meinten, Jeſus habe einen himmliſchen Körper gehabt, der nicht aus der Subſtanz der Maria, ſondern nur von ihr als Mittelsperſon (διὰ Μαρ.) geboren worden ſey. Auch in neuern Zeiten haben Fanatiker, namentlich Jacob Böhme, die Quäker, Peterſen, Poiret, die Bourignon behauptet, Jeſus habe nicht nur einen irdiſchen Leib von ſeiner Mutter empfangen, ſondern auch einen himmliſchen Leib vor ſeiner Menſchwerdung gehabt. Clemens Alexandrinus und Origenes, ob ſie gleich Jeſu einen menſchlichen Leib beilegten, behaupteten doch, daß der Körper Jeſu von dem unſrigen verſchieden geweſen ſey, entweder ſtets, oder doch nach ſeiner Himmelfahrt, und daß Jeſus keinen Schmerz empfunden, keiner Speiſe zu ſeiner Erhaltung bedurft, und ſeine Geſtalt nach Willkür verändert

habe. S. Münſchers Dogmengeſchichte. 2r Theil, S. 176 ff. *).

Was die menſchliche Seele Jeſu betrifft, ſo ſpeculirten die erſten Väter über dieſelbe noch nicht, und Chriſtus war ihnen, wie Ignatius ſagt, noch überhaupt ein *γενόμενος ἐν σαρκὶ θεός*. Die alexandriniſchen Kirchenväter, welche *ψυχή* und *πνεῦμα* unterſchieden, waren aber offenbar der Meinung, daß Jeſus zwar die menſchliche *ψυχήν* gehabt, daß aber die Stelle des *πνεῦμα* der Logos vertreten habe **).

---

*) Clemens v. Alexand. Strom. VI. 9, ſagte: Jeſus habe nur gegeſſen, damit man ſeinen Körper, wie hernach geſchehen ſey, nicht für einen Scheinkörper halten möchte. *Αὐτὸς ὁ σωτὴρ*, ſetzt er hinzu, *ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν, οὔτε ἡδονὴ, οὔτε λύπη.* Weiter ſpekulirte darüber Origenes. Er meint (c. Cels. II, 64—68), Jeſus habe nach Verſchiedenheit der ihn anſchauenden Perſonen während ſeines Lebens auch eine verſchiedene Geſtalt gezeigt. Dem Volke ſey er als ein gewöhnlicher Menſch erſchienen; ſeinen Vertrauten auf Tabor habe er ſich in einer höhern Glanzgeſtalt gezeigt. Vor ſeinem Tode habe er von allen geſehen werden können; nach ſeiner Auferſtehung aber nicht von allen. Selbſt die Apoſtel haben ihn da nicht immer geſehen; denn ſeine Göttlichkeit ſey zu glänzend geweſen. Seinen Feinden habe er ſich nach der Auferſtehung nicht gezeigt, damit ſie nicht erblinden möchten, wie einſt die Einwohner Sodoms vom Glanz der Engel. Chriſti Leib habe (c. Cels. II, 62.) nach der Auferſtehung eine mittlere Dichtigkeit gehabt zwiſchen Körper und Geiſt. Aus Jeſ. 53. glaubt er ſich (c. Cels. VI, 75.) zu dem Schluſſe berechtigt, Chriſti Leib ſey unſchön (*δυσειδές*) geweſen, aber nicht klein.

**) Justin. Mart. apol. ad Senat. p. 48.: Man lehre, *Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα, καὶ λόγον, καὶ ψυχήν.* — Origen. c. Cels. III. §. 41.: *ἴστωσαν οἱ ἐγκαλοῦντες* (die Verbindung des Menſchlichen mit einem Göttlichen), *ὅτι ὃν μὲν νομίζομεν καὶ πεπείσμεθα ἀρχῆθεν εἶναι θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ, οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος ἐστί — τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν, τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει, τὰ μέγιστα φαμὲν προσειληφέναι, καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.* Ebend. §. 28. — *τὴν καταβᾶσαν εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ εἰς ἀνθρωπίνας περιστάσεις δύναμιν, καὶ ἀναλαβοῦσαν ψυχὴν καὶ σῶμα ἀνθρώπινον.*

Nach Tertullian aber (de carne Christi, c. 10.) hatte Jeſus eine der unſrigen ganz ähnliche Seele. Später ſprachen die Semiarianer der Menſchheit Jeſu die Seele ab (daher ihr Name ἄψυχοι), oder meinten, wie die Apollinariſten, Jeſus habe zwar ψυχήν, aber nicht νοῦν gehabt, und die Stelle des letztern habe der göttliche Logos vertreten.

Heftiger wurden die Streitigkeiten, die über die Art und Weiſe der Verbindung beider Naturen entſtanden. Man hatte in den erſten Jahrhunderten hierüber noch keine feſtbeſtimmte Meinung, und hielt ſich mehr an die Ausſprüche der Schrift: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἐφανερώθη ἐν σαρκί, und bediente ſich von der Vereinigung ſelbſt der Ausdrücke ἐνσάρκωσις, ἀνάληψις (assumtio), πρόςληψις, ἀνθρώπησις, ἐνσωμάτωσις (corporatio), ἕνωσις *).

Daſ. IV, 15. ὁ λόγος, τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχή.)

*) Tertull. adv. Prax. cap. 27.: „Sermo caro factus est, non transfiguratus in carne, sed indutus. — Transformatio enim interemtio pristini est. Quem igitur (sermonem, λόγον) si non capit [δέχεται, licet] configurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur, dum sit in carne, et manifestatur et videtur, et contrectatur per carnem. Si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erit Jesus substantia ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam — tertium aliquid. — Sed invenimus (in der Schrift) illum directo et Deum et hominem expositum, — sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem, quia neque sermo aliud quam Deus, neque caro aliud quam homo. — Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. Et adeo salva est proprietas utriusque substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes, et opera et signa; et caro passiones suas functa sit, esuriens, sitiens, flens, anxia usque ad mortem; denique et mortua est. — Ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu Deus.„ — Irenaeus adv. haer. IV, 6. 7. Vere Deus et vere homo. θεάνθρωπον nennt Origenes Jeſum in Fragment. in Luc. orat. 3.

Mehrere chriſtl. Lehrer (Tertullian, Cyprian, Origenes, Irenäus, Gregor von Nazianz) drückten ſich ſo aus, als ob der *λόγος* und die menſchliche Natur mit einander vermiſcht worden wären (*σύγκρασις*, *μεταβολή*, *μεταποίησις*, *ἀνάκρασις*, mixtura, misceri *), eine Vorſtellung, welche ſchon ein Concilium zu Sirmium verwarf, und die Kirche ſpäterhin förmlich mißbilligte. Auch hatte man kein feſtes Wort zur Bezeichnung der Naturen, und brauchte substantia und natura, *ὑπόστασις* und *φύσις* als gleichbedeutend. Dieſe Unbeſtimmtheit wurde entfernt durch den Neſtorianiſchen Streit. Man gab dem Neſtorius (Patriarch zu Conſtantinopel im 5ten Jahrh.) Schuld, er mache aus den beiden Naturen zwei Perſonen, hebe die unitionem hypostaticam auf, und nehme nur eine moraliſche Vereinigung des Wollens und Wirkens zwiſchen beiden Naturen an. Wahrſcheinlich war aber der Streit mehr ein Wortſtreit, und eine Conſequenz aus des Neſtorius Behauptung, daß man die Maria nicht *θεοτόκον*, wie es gewöhnlich war, ſondern *χριστοτόκον* nennen müſſe. Proclus und Cyrill (Biſchof von Alexandrien) waren ſeine heftigſten Gegner, und ſeine Meinung wurde auf dem 3ten allgemeinen Concilio zu Epheſus, im Jahre 431. unter Theodoſius dem Jüngern verdammt.

Im heftigen Widerſpruch gegen Neſtorius gerieth Eutyches, Abt eines Kloſters bei Conſtantinopel, auf den Satz: daß durch die Vereinigung die menſchliche Natur von der göttlichen verſchlungen worden, und alſo nur **eine** Natur in Chriſto vorhanden ſey. Man könne daher nicht ſagen, daß Chriſtus *ἐκ δυοῖν φύσεων* beſtehe, und den andern Menſchen *ὁμοούσιος* ſey. Allein auch dieſes waren

---

*) S. die ſchon angeführten Stellen. Tertull. apologet. c. 21.: Iste Dei radius delapsus in virginem quandam, et in utero ejus caro figurata nascitur homo Deo **mistus**. Irenaeus adv. haer. III, 19. 1.: Homo **commixtus** verbo Dei patris. Daſ. IV, 10. 4. **commixtio** et **communio** Dei et hominis.

wohl nur aufgebürdete Folgerungen, hergenommen aus dem unbeſtimmten Gebrauche der Wörter ὑπόστασις und φύσις, die man als gleichbedeutend gebraucht hatte, nun aber ὑπόστασις von der Perſon, und φύσις von den Naturen ausſchließend gebraucht wiſſen wollte. Doch ſcheint er auch nicht frei geweſen zu ſeyn von der Meinung, daß nach der Vereinigung der Naturen nicht mehr zwei verſchiedene Naturen vorhanden ſeyen, ſondern nur eine *). Wenigſtens gilt dieſes von ſeinen zahlreichen Anhängern, den Monophyſiten, welche in Syrien, Armenien, Aegypten und Aethiopien ſehr zahlreich waren, ſpäterhin ſelbſt wieder in Parteien zerfielen, und endlich von dem Biſchof Jakob von Edeſſa wieder vereinigt wurden, von welchem ſie den Namen der Jakobiten erhielten. Sie exiſtiren noch jetzt, wiewohl nicht zahlreich, in jenen Ländern.

Eutyches hatte zwar auf der Synode zu Epheſus 449 (die bekannte σύνοδος ληστρική) ſeiner Meinung mit Gewalt den Sieg verſchafft, aber der Kaiſer Marcian ließ ſie auf der allgemeinen Kirchenverſammlung zu Chalcedon 451 verdammen, welche die Lehre ſo beſtimmte: in Chriſto ſeyen zwei Naturen (φύσεις) zu einer Subſtanz (ὑπόστασις) und einer Perſon (πρόςωπον) verbunden; die menſchliche Natur ſey der unſrigen, die Sünde ausgenommen, ὁμοούσιος, und die Naturen ſeyen ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως zu einer Perſon verbunden.

Aus dem monophyſitiſchen Streite entſtand der monotheletiſche (Jahr 622 ff.), hauptſächlich von Paulus und Sergius erregt. Diejenigen, welche nur eine Natur in Chriſto annahmen, legten ihm, nach einer natürlichen Folgerung, auch nur einen Willen, eine Kraft, einen Fonds der Thätigkeit bei, und erhielten daher den Namen Mono-

---

*) (J. W. Schmid) prog. verae Nestorii de unione natur. in Christo sententiae explicatio. Jen. 1793. 4. und deſſ. progr. Eutychis de unione naturarum Chr. sententia explicatur. Jen. 1794. 4.

theleten. Die hierüber entſtandenen Streitigkeiten ſuchte zwar der Kaiſer Heraklius durch eine Verordnung (ἔκθεσις im Jahre 638) niederzuſchlagen; aber der Kaiſer Conſtanz mußte, weil das Uebel ärger wurde, dieſe Verordnung durch eine andere (τύπος im Jahre 648) wieder aufheben, bis das wegen dieſes Streits zu Conſtantinopel gehaltene ſechſte allgemeine Concilium (im Jahre 680) den Streit durch die Verdammung der Monotheleten beendigte, die jedoch in Aſien immer eine Partei behielten, zu der ſich auch die Maroniten (auf dem Libanon) bekennen *). Eine von Elipandus, Erzbiſchof zu Toledo, und dem Biſchof Felix im Jahre 782 vorgetragene Meinung, daß der Menſch Jeſus nur deus nuncupativus, und durch Adoption Sohn Gottes geworden ſey (daher ihr Name Adoptiani), ließ Karl der Große auf einem Concilio zu Regensburg im J. 792, und dann auf dem Concilio zu Frankfurt (Jahr 794) verwerfen. Sie widerſprach den beſtehenden Begriffen zu ſehr, als daß ſie Beifall hätte finden können.

Die Ruhe, welche in dieſem Dogma bis zur Reformation herrſchte, wurde von da an theils durch den Abendmahlsſtreit zwiſchen Zwingli und Luther, theils durch die entſtehenden Antitrinitarier unterbrochen, nachdem der erſtere Streit Veranlaſſung gegeben hatte, die Lehre von den beiden Naturen in Chriſto und der communicatio idiomatum in der Concordienformel nach der Schrift des Mart. Chemnitius de duab. Christi naturis genau zu beſtimmen; Beſtimmungen, in denen die proteſtantiſche Kirche zwar öffentlich nichts geändert hat, welche aber von den neuern Lehrern dieſer Kirche mehr aus dem hiſtoriſchen

*) Den Namen Maroniten erhielten ſie von Joh. Maro, der ſie, wahrſcheinlich im 7ten Jahrh., als ihr Biſchoff, zu einem Ganzen vereinigte. Es iſt nicht bekannt, ob ſie ſeit ihrer Vereinigung mit der römiſchen Kirche (im 12ten Jahrh.) ihre Meinung aufgegeben haben.

als dogmatiſchen Geſichtspunkte betrachtet worden ſind, indem ſich die Ueberzeugung immer mehr befeſtigt hat, daß es weder rathſam noch für das praktiſche Chriſtenthum nützlich ſey, eine von der Schrift nicht erklärte, und der Vernunft unerklärliche Sache, näher beſtimmen zu wollen.

Daſſelbe gilt auch von den Urſachen der Menſchwerdung des Sohnes Gottes. Schon in frühern Zeiten behauptete man, Gott habe das menſchliche Geſchlecht auf keine andre Weiſe erlöſen können, als durch die Sendung ſeines Sohns [144]), und Tertullian leitet die Nothwendigkeit beider Naturen in Chriſto davon ab, daß Chriſtus als Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, auch die Natur beider Theile, die er verſöhnen ſollte, habe haben müſſen. Irenäus (adv. haer. lib. III, 18. 7.) meint, Satan habe nicht auf eine gerechtere Weiſe beſiegt werden können, als durch einen aus der Mitte der von ihm verderbten Menſchen, und wir hätten des erworbenen Heils der Unſterblichkeit nicht theilhaftig werden können, wenn nicht dieſer Menſch auch Gott geweſen wäre. (S. auch Iren. adv. haer. IV, 21, 1 f.) Nach Johannes Damaſcenus (de fide orthod. lib. 3. c. 1.) ſey es für Satan, der die Menſchen durch die Hoffnung, Gott gleich zu werden, verführt habe, eine gerechte Strafe geweſen, daß ihn der göttliche Logos in Menſchengeſtalt beſiegt, und den Menſchen das verlorne Heil wieder erworben habe. Nach Lactantius (instit. div. 4, 23.) aber mußte Chriſtus Menſch ſeyn, um ſeine Gebote ſelbſt zu befolgen, und den Menſchen durch ſein Beiſpiel zu zeigen, daß ſie

---

144) Gegen dieſe Meinung erklären ſich ſchon Auguſtin und Athanaſius. Der erſtere ſagt: (De agone Christi, c. 11.) „Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et ex foemina nasceretur; quibus dicimus: poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret.“ Cf. Doederl. inst. th. chr. II. p. 363.

befolgt werden könnten; und Gott, um eine vollkommene Tugend ausüben zu können.

Doch den meiſten Beifall fand die von dem Scholaſtiker Anſelm in ſeiner Schrift: cur Deus homo? (im 11ten Jahrh.) ausgebildete Hypotheſe des Inhalts: Gott habe den Menſchen die Sünde nicht ohne Genugthuung vergeben können; da nun Gott, der Unendliche, auch durch die Sünden der Menſchen unendlich beleidigt worden ſey; ſo habe es einer unendlichen Genugthuung, eines Löſegelds von unendlichem Werthe, bedurft zu unſrer Verſöhnung. Dieſes habe kein Menſch, und keine Kreatur, ſondern nur ein göttliches Weſen darbringen können, das aber auch Menſch habe ſeyn müſſen, weil es ſonſt keine Strafen an der Menſchen Statt würde haben leiden können. Dieſe, von den Scholaſtikern angenommene, Hypotheſe liegt auch bei der Aeußerung Luthers und der Concordienformel (ſ. Anmerk. 102.) zu Grunde, und wurde von den ältern Theologen unſrer Kirche theils wegen ihrer Theorie von der Genugthuung, theils wegen der mißverſtandenen Stelle Pſ. 49, 8. 9, (wo nur geſagt wird, die Nothwendigkeit zu ſterben könne durch kein Verſöhnopfer, auch wenn ein Menſch für den andern ſterben wolle, abgewendet werden) beibehalten, bis man auch in neuern Zeiten ſich hier wieder an die Schrift gehalten, und die Sendung des Sohnes Gottes als einen freien Rathſchluß Gottes betrachtet hat, ohne über die metaphyſiſchen Gründe etwas beſtimmen zu wollen.

§. 143.

2) Die kirchliche Lehre von dem doppelten Stande Chriſti.

Durch die Lehre von der communicatio idiomatum kam man von ſelbſt auf genauere Erörterung der Lehre von dem doppelten Zuſtande Chriſti, dem statu exinanitionis und exaltationis, Worte, deren ſich die Vulgata Philipp. 2, 6 ff. bedient; indem es offenbar war, daß während des Lebens Chriſti auf Erden die menſchliche

Natur Chriſti der Eigenſchaften der göttlichen nicht ſo theilhaft geweſen ſeyn konnte, als nach ſeiner Erhebung zur Rechten Gottes. Schon die Kirchenväter bemerkten, daß Chriſtus ſeine göttliche Macht nur zu manchen Zeiten gezeigt, nur bei manchen Gelegenheiten gebraucht habe, und nannten dieſes *οἰκονομίαν*, dispensationem virium divinarum, ſo wie ſie ſich auch, namentlich Origenes, von dem Menſchgewordenen Logos des bibliſchen Ausdruckes bedienen, *ἐκένωσε ἑαυτόν*. S. Döderlein inst. th. chr. Th. 2. S. 325. Die Verfaſſer der Concordienformel aber mußten ſich auch hierüber genauer erklären, da ſie es unternahmen die communicatio idiom. zu beſtimmen; und hatten dazu noch eine beſondre Veranlaſſung in der Meinung Schwenkfelds, nach welcher die menſchliche Natur ſtufenweiſe vergöttert, und dieſe Vergötterung nach der Himmelfahrt vollendet worden ſey; eine Meinung, welche ſie ausdrücklich verwerfen [145]). Ihre Erklärungen hierüber finden ſich im 8ten Kapitel, und beſtehen in Folgendem.

1) Die menſchliche Natur Chriſti hat den Beſitz der göttlichen Majeſtät (den Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften) gleich bei der Empfängniß im Mutterleibe erhalten, aber Chriſtus hat ſich derſelben entäußert, und ſie im Stande ſeiner Erniedrigung (d. i. während ſeines Erdenlebens) heimlich gehalten, und ſie nicht allezeit, ſondern nur wenn er gewollt, gebraucht [146]).

---

145) Dieſes geſchieht theils im 8ten Kapitel der Form. Conc. in der negativa epit. no. 8. 9., theils namentlich im 12ten Kapitel p. 625. (Weiß. 643.), wo unter den irrigen Artikeln der Schwenkfeldianer auch der aufgeführt wird: „Quod caro Christi per exaltationem eo modo omnes proprietates divinas acceperit, ut Christus, quatenus homo est, potentia, virtute, majestate, gloria, patri et *τῷ λόγῳ* per omnia, in gradu et statu essentiae aequalis sit; ita, ut jam utriusque in Christo naturae una sit essentia, eaedem proprietates, eadem voluntas eademque gloria; et quod caro Christi ad sacrosanctae Trinitatis essentiam pertineat."

146) „Eam majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit; sed ut Apostolus loquitur (Phil. 2,

2) In Kraft dieſer Vereinigung mit der göttlichen Natur hat er ſeine Wunder verrichtet, z. B. auf der Hochzeit zu Kanaan, da er als zwölfjähriger Knabe mit den Geſetzlehrern disputirte, da er die Schaarwache mit einem Worte zu Boden ſchlug, und hat zugenommen an Weisheit und an Alter [147]).

3) Ihr zufolge hat auch die göttliche Natur an dem ganzen

7.) se ipum exinanivit, eamque, ut Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit.“ p. 767. (Weiß. S. 777.) — „Humana in Christo natura majestatem illam accepit secundum rationem hypostaticae unionis, videlicet, quod cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet, non quemadmodum in sanctis hominibus et angelis, sed corporaliter (Col. 2, 9.), ut in proprio suo corpore, etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione in assumta humana natura, liberrime, quando et quomodo Christo visum fuerit, luceat, et in ea, cum ea et per eam, divinam suam virtutem, majestatem et efficaciam exerceat, operetur et perficiat. Haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. At nunc, post depositam servi formam seu exinanitionem, majestas Christi plene, et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in coelo et in terris sese exserit.“ p. 778 sq. (Weiß. S. 787.)

147) „Illius hypostaticae unionis et communicationis virtute omnia miracula sua edidit, et divinam suam majestatem pro liberrima voluntate, quando et quomodo ipsi visum fuit (non tantum post resurrectionem suam, et adscensum ad coelos, verum etiam in statu exinanitionis) manifestavit. Verbi gratia: in nuptiis etc. p. 767. (Weiß. S. 776). Wenn aber hier auch die Disputation mit den Geſetzlehrern (Luk. 2, 46.) als Wirkung der mit Jeſu vereinigten göttlichen Natur vorgeſtellt wird; ſo ſcheint dieſes mit einer andern Aeußerung, F. C. art. 8. epit. p. 608. (Weiß S. 620.) zu ſtreiten, wo es heißt: „In statu humiliationis suae sese exinanivit: qua de causa revera aetate, sapientia et gratia apud Deum atque homines profecit. Quare illam majestatem non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit.“

Verſöhnungsgeſchäfte Antheil genommen, namentlich ſeinem Tode die Kraft gegeben, Tod, Teufel und Hölle zu beſiegen[148]).

4) Nach der Auferſtehung aber iſt die menſchliche Natur erhöhet worden, indem Chriſtus die Knechtsgeſtalt abgelegt hat, und zum vollen Beſitz der göttlichen Majeſtät oder Eigenſchaften erhoben worden, ſo daß er die Kraft beſitzt, nach ſeiner menſchlichen Natur lebendig zu machen, das Gericht zu halten, von Sünden zu reinigen, im Himmel und auf Erden alle Herrſchaft auszuüben, und überall gegenwärtig zu ſeyn [149]).

---

148) S. außer den Anmerk. 113 und 114 und 102 angeführten Stellen, F. C. art. 8. p. 767: „Non ut alius quispiam homo vulgaris mortuus est: sed in morte, et quidem per suam mortem, ipſam mortem, peccatum, diabolum, infernum et aeternam damnationem devicit. Haec certe admiranda opera natura humana sola nequaquam praestare potuisset, nisi cum divina natura personaliter unita fuisset, et realem cum ea communicationem habuisset.“ Welchen Antheil aber die göttliche Natur an dem Verſöhnungsgeſchäft genommen, und was ſie dabei gethan habe, wird nirgends näher beſtimmt.

149) „Ex hac unione et naturarum communione humana natura habet illam exaltationem, post resurrectionem a mortuis, super omnes creaturas in coelo et in terra; quae revera nihil aliud est, quam quod Christus formam servi prorsus deposuit. Humanam vero naturam non deposuit, sed in omnem aeternitatem retinet, et ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem, secundum assumtam humanam naturam, evectus est. — Jam vero postquam adscendit super omnes coelos et revera omnia implet, et ubique non tantum ut Deus etc. p. 767. (Weiß 786). Das Weitere dieſer Stelle ſ. Anmerk. 116. — Eine Hauptſtelle über den Zuſtand der Exaltation iſt p. 774. (Weiß S. 782.), wo es heißt: „Sacrae literae et orthodoxi patres praeclare testantur, quod humana natura in Christo — deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dextram majestatis et virtutis divinae exaltata, praeter et supra naturales, et in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis et potentiae super omne, quod nominatur, non solum in hoc

Nach der Form. Conc. hat alſo Chriſtus einen doppelten Zuſtand, (statum duplicem), den Stand der Erniedrigung, stat. exinanitionis, humiliationis, formam servi, der ſein Leben von ſeiner Empfängniß bis zu ſeinem Begräbniß umfaßt, und den Stand der Erhöhung, stat. exaltationis, majestatis, glorificationis, der mit ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt beginnt, und ewig fortdauert. Auch iſt offenbar, daß die Concordienformel als das Subject ſowohl der Erniedrigung als der Erhöhung die menſchliche Natur betrachtet, und bei der erſtern nicht ein gänzliches Ablegen der göttlichen Majeſtät, ſondern ein Verbergen, einen unvollkommenen Gebrauch derſelben denkt.

Gewiſſe Stufen beider Stände werden in den ſymboliſchen Büchern nicht angegeben, und die einzelnen Theile derſelben nirgends aufgezählt. Wohl aber enthalten ſie eine Angabe der Hauptumſtände aus dem Leben Jeſu, welche wohl am ſchicklichſten hier ihren Platz finden.

Nach ihnen nämlich iſt Chriſtus, d. i. der Gottmenſch, vom heil. Geiſte im Schooße der Maria eingefleiſcht (incarnatus) und Menſch geworden, hat wahrhaftig den

---

seculo, sed etiam in futuro, acceperit; ut ita humana in Christo natura (suo modo et ratione) in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur — non tantum ex suis naturalibus proprietatibus, aut secundum essentiales proprietates, aut quousque earum virtus et efficacia progreditur: sed praecipue secundum majestatem, gloriam, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam, glorificationem et exaltationem accepit." — Ebendaſ. p. 775. (Weiß. 784.): „Vivificare, omne judicium omnemque potestatem in coelo et in terra, adeoque omnia in manibus suis habere, omnia sub pedibus ipsius subjecta esse, a peccatis mundare etc. non sunt dona creata, sed divinae infinitae proprietates: quae tamen juxta testimonia scripturae Christo homini datae et communicatae sunt. Joh. 5, 27. 6, 39. Matth. 28, 18. Dan. 7, 14. Joh. 3, 35. 13, 3. Matth. 11, 27. Ephes. 1, 22. Hebr. 2. 1 Cor. 15, 27. 1 Joh. 1, 7." — Andere Stellen über die Folgen der communic. idiomat. für den Stand der Erhöhung ſ. im 135ſten §.

Kreuzestod unter Pontius Pilatus gelitten, iſt geſtorben, begraben worden, zur Hölle gefahren, und am dritten Tage wieder auferſtanden von den Todten; iſt aufgefahren zum Himmel, ſitzet zur Rechten Gottes, beherrſcht und regiert die ganze Welt, beſonders ſeine Kirche, bewirkt fortdauernd die Beſeligung der Menſchen, und wird einſt ſichtbar wiederkommen, um die Todten zu erwecken und das Gericht zu halten. S. die drei Symb. oec., die Augsb. Conf. Art. 3., die Schmalk. Art. 1 Thl. 1 Art. und den kleinen und großen Katechism. im 2ten Artik. — Die Erklärungen der ſymb. Büch. über die wundervolle Geburt Jeſu ſind ſchon beigebracht worden, und von dem, was von Jeſu nach ſeiner Himmelfahrt erwartet wird, ſoll weiter unten gehandelt werden. Von den angeführten Thatſachen aus dem Leben Jeſu wird aber nirgends weitläuftiger gehandelt, die Höllenfahrt ausgenommen, über welche ſich die Form. Conc. im 9ten Artikel erklärt. Die Veranlaſſung dazu gab Johann Aepin, erſter Prediger in Hamburg, der in ſeiner 1544 herausgegebenen Erklärung des 16ten Pſalms die Meinung aufgeſtellt hatte, daß Chriſtus in der Abſicht zur Hölle gefahren ſey, um für die Sünden der Menſchen zu büßen, und ſie von den Höllenſtrafen zu befreien. Er rechnete die Höllenfahrt zum Stande der Erniedrigung und behauptete zugleich, daß nur die Seele Jeſu (während der Körper im Grabe gelegen habe) zur Hölle hinabgeſtiegen ſey, bis ſie Gott zurückgerufen und bei der Auferweckung Jeſu mit dem Körper aufs Neue verbunden habe. (S. Plancks Geſch. des prot. Lehrb. V. S. 252 ff.) Dieſe Meinung hatten nicht nur ſchon einige Kirchenväter, ſondern auch Luther ſelbſt (bei Erklärung des 16ten Pſ.) gehabt. Dennoch wurde ſie in der Concordienformel verworfen, und die von Luther in einer Predigt zu Torgau (Jahr 1533) ausgeſprochene Meinung vorgezogen, welche dahin ging, daß die ganze Perſon Chriſti, Gott und Menſch, nach dem Begräbniß zur Hölle gefahren, dem Teufel alle Macht genommen und uns

von deſſen Herrſchaft erlöſet habe [150]). Uebrigens wollen ſie die nähere Beſchaffenheit der Höllenfahrt für ein Geheimniß gehalten wiſſen, dem man nicht nachforſchen dürfe, und glauben zu ihrer Lehre durch das apoſtoliſche Symbolum berechtigt zu ſeyn, wo die Höllenfahrt nach dem Begräbniß erwähnt wird [151]).

§. 144.

Streitigkeiten der lutheriſchen Theologen über den doppelten Stand Chriſti, und Kritik dieſer Lehre nach der Vernunft.

Im Jahre 1616 entſtand über die genauere Beſtimmung des Begriffs der Erniedrigung ein Streit zwiſchen den Theologen Menzer und Feuerborn zu Gießen und den Tübinger Theologen Oſiander, Nicolai und Thummius *).

---

150) F. C. art. 8. ub. expos. p. 788. (Weiß. S. 796.): „Sepulturam et descensum ad inferos tanquam diversos articulos distinguimus. Simpliciter credimus, quod tota persona, Deus et homo, post sepulturam, ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit, et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit. Quomodo vero Christus id effecerit, non est ut scrutemur. Hic enim articulus non magis ratione humana et sensibus comprehendi potest, quam prior, quomodo Christus ad dexteram Dei sit collocatus: in his ergo mysteriis fides duntaxat est adhibenda, et verbum Dei firmo assensu retinendum est."

151) Bekanntlich aber ſind die Worte „descendit ad inferna" im Symb. apost. erſt im 4ten Jahrh. zugeſetzt worden. Sie fehlten im Symbolo der römiſchen Kirche, und Ruffinus fand ſie erſt im Symb.. der Kirche zu Aquileja. Nach der Vorſtellung der Juden und der älteſten Kirche war nämlich das Begräbniß des Menſchen und ſein Hinabſteigen in den Hades eins und daſſelbe, und es war gleichgültig, ob man ſagte, sepultus est, oder: descendit ad inferna. Die ſpätere Zeit vergaß dieſes, unterſchied beides als zwei verſchiedene Ereigniſſe.

*) S. Walchs Einleit. in die Religionsſtreitigkeiten innerhalb d. luth. Kirche 1 Thl. S. 106. 4r Thl. S. 551. Baumgartens Polemik, 2 Thl. S. 313. 320 ff.

Man ſtritt darüber, ob die Erniedrigung Chriſti in einer gänzlichen Entäußerung (κένωσις, Ausleerung) der göttlichen Eigenſchaften, oder nur in einer Verbergung (κρύψις) beſtanden habe. Die Tübinger machten einen Unterſchied zwiſchen dem Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften, die ſich auf Jeſu Beſtimmungen unter den Menſchen, und zwiſchen denen, die ſich auf die allgemeine Weltregierung bezogen hätten, und meinten, nur den Gebrauch der letztern habe Chriſtus während ſeines Lebens ganz abgelegt, die letztern aber nur verborgen, und den Menſchen nicht ſichtbar werden laſſen. Die Theologen zu Gießen hingegen unterſchieden Beſitz und Gebrauch (κτῆσιν und χρῆσιν) der göttlichen Eigenſchaften, und meinten, Jeſus habe zwar in Folge der Vereinigung beider Naturen die göttlichen Eigenſchaften beſeſſen, aber ſich des Gebrauchs derſelben nicht nur in Rückſicht ſeiner Beſtimmung für die Menſchen, ſondern auch in Rückſicht der Weltregierung, während ſeines Erdenlebens gänzlich entäußert, und auch die Wunder nicht durch ſeine göttliche Natur, ſondern durch die Kraft des heiligen Geiſtes verrichtet. Die zu Schiedsrichtern aufgeforderten Sächſiſchen Theologen entſchieden (1625) ungeachtet des „secreto habuit“ der Concordienformel nicht für die κρύψις ſondern für die κένωσις, nämlich Chriſtus habe im Stande der Erniedrigung die göttlichen Eigenſchaften zwar beſeſſen, aber ſie nicht immer gebraucht, ſondern bisweilen, z. B. bei ſeinen Wundern. Bei dieſen Beſtimmungen blieb man, und erklärte den stat. exinanit. für eam conditionem, in qua Christus dum inter homines viveret a plenario et perpetuo usu divinarum virtutum abstinuerit, et conditionem servilem subierit, und den stat. exaltat. für eam conditionem Christi, in qua deposita humana infirmitate, plenarium et perpetuum usum virtut. div. recuperaverit. (So Gerhard, Calov, Hollaz, König, Buddeus und Andre). Nach der Lehre der Theologen unſrer Kirche im 17ten Jahrh. ſoll das subjectum exinanitionis und exaltationis die ganze Perſon

Chriſti nach beiden Naturen ſeyn[152]); aber die Concordienformel, ob ſie gleich bisweilen das Wort der Perſon, Christus, gebraucht, bezieht doch den doppelten Stand in den angezogenen Stellen ausdrücklich auf die menſchliche Natur. Auch darin weichen manche der ältern Theologen (z. B. Reinhard, Schubert) von den ſymb. Büch. ab, daß ſie Jeſu Wunder nicht, wie F. C. art. 8. p. 767. geſchieht, von der göttlichen Natur, ſondern mit der Schrift vom heiligen Geiſte ableiteten. S. Reinhard S. 365.

In Rückſicht der Stufen oder Momente der Erniedrigung und Erhöhung waren die Theologen nicht einſtimmig. Die meiſten folgten beim Stande der Erniedrigung den Worten des Symbolums und rechneten dazu 1) conceptionem, 2) nativitatem, 3) passionem, 4) mortem, 5) sepulturam; wobei man aber der Definition der Erniedrigung ganz vergaß. Denn wie konnte Jeſus bei ſeiner Empfängniß oder ſeinem Begräbniſſe ſich des Gebrauchs ſeiner göttlichen Eigenſchaften enthalten, da er ſich dabei bloß leidend verhielt? Und war nicht Empfängniß und Geburt für die menſchliche Natur eine wahre Erhöhung, wenn ſie dadurch mit einer göttlichen verbunden wurde? — Andre

---

152) Reinhard ſagt hierüber S. 364: „Erniedrigt hat ſich eigentlich bloß der Menſch Jeſus; — doch da die Menſchheit Jeſu mit der Natur des Sohnes Gottes zu einer Perſon vereinigt war, ſo kann man ſagen, daß letzterer an dieſer Erniedrigung Theil genommen habe, indem er theils die Thätigkeit, wodurch er ſeine Menſchheit aller göttlichen Eigenſchaften theilhaftig macht, ſo lange aufſchob, als die Periode der Niedrigkeit währte; (aber dann hätte ja kein Beſitz der göttl. Eigenſchaften von Seiten der menſchlichen Natur ſtatt gefunden!) theils in ſofern er beſchloß, ſeine Menſchheit den Unbequemlichkeiten und Leiden zu unterwerfen, die mit dieſer Erniedrigung verbunden waren (woraus jedoch immer noch keine Theilnahme der göttl. Natur an der Erniedrigung hervorgeht). Auf dieſe Art hat der Satz unſerer Theologen, das subject. exinanitionis ſey der ganze Chriſtus, einen guten Sinn." — Er hat vielmehr keinen Sinn, man mag ihn wenden, wie man will.

rechneten Geburt und Empfängniß für eine Stufe, und rechneten die Kreuzigung noch beſonders ein; andere nannten noch die Beſchneidung, Reinigung und Erziehung *). Ueber die Stufen der Erhöhung war man eben ſo wenig einig, indem man außer der Auferſtehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, noch die Belebung im Grabe, (Michaelis Dogm. S. 387. ſogar das Begräbniß), die Wiederkunft zum Gericht, Erſcheinungen nach ſeinem Tode hinzurechnete oder wegließ, und beſonders ungewiß war, ob die Höllenfahrt zum Stande der Erhöhung oder der Erniedrigung zu rechnen ſey, obgleich die Concordienformel ſie entſchieden auf den Stand der Erhöhung bezieht.

Was nun die Sache ſelbſt betrifft, ſo beruht der ſymboliſche Begriff von den beiden Ständen Chriſti ganz auf der ſogenannten communicatio idiomatum, ſtehet und fällt mit dieſer, iſt auch bloß im 8ten Artikel der Concordienformel als eine natürliche Folge der comm. idiom. erwähnt. Nach dem alſo, was bereits über die letztere geſagt worden iſt, bedarf es keiner weitläuftigen Widerlegung. Nur das möge hier noch erinnert werden, daß die Behauptung einer mit der Conception Jeſu begonnenen und unauflöslich gebliebenen metaphyſiſchen Vereinigung beider Naturen und der daher entſpringenden Mittheilung der Idiomen unauflösliche Schwierigkeiten darbietet, wenn man ſie auf den Zuſtand Jeſu als Embryo im Mutterleibe, und auf den dreitägigen Zuſtand des Todes Jeſu bezieht. Wie kann ein wirklich todter Menſch in dem Beſitz aller göttlichen Eigenſchaften gedacht werden? Oder war während dieſer Zeit die göttliche Natur nur mit der Seele Jeſu vereinigt? Neuere Dogmatiker ſind daher von dieſem Lehrtropus über das Leben Jeſu (denn für eine bloße Methode erklärt es auch Morus Comment.

*) S. ſyſtemat. Entwickel. S. 574. 578.

in epit. II. p. 169) abgewichen, und mit Recht ſagt Döderlein (inst. th. chr. II. p. 322.), daß der Sohn Gottes weder an den Annehmlichkeiten noch an den Leiden des Menſchen Antheil genommen habe, und daß man (p. 330.) jeder Natur das zuſchreiben müſſe, was ihr eigenthümlich ſey. Auch Origenes, Gregorius Nyſſenus, Leo Magnus, und andre Kirchenväter (ſ. Döderl. p. 273.) ſetzten die Erniedrigung bloß darein, daß der Logos Menſch geworden ſey (*μορφὴν δούλου λαβών*, Philip. 2.), und es iſt auch am ſchicklichſten, die Erniedrigung im Allgemeinen bloß in die beſondern Widerwärtigkeiten und Leiden zu ſetzen, die nicht, wie Geburt und Tod, unvermeidlich mit dem menſchlichen Seyn verbunden ſind, und denen Jeſus, ohne ſie verſchuldet zu haben, unterworfen wurde; die Erhöhung aber in den verherrlichten Zuſtand zu ſetzen, in welchen er nach ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt getreten iſt, ohne die Grade oder Stufen dieſes Zuſtandes ängſtlich abzuzählen, weil dabei immer zu vieles willkürlich bleiben wird.

§. 145.

Kritik der kirchlichen Lehre vom doppelten Stande Jeſu nach der Schrift.

Daß das N. T. Jeſum in einem doppelten Zuſtande darſtellt, zuerſt in einem mühſeligen und leidensvollen, während er lebte, und dann in einem herrlichen und ſeligen nach ſeiner Auferſtehung, iſt offenbar. S. Joh. 17, 4. 5. Luk. 24, 26. 1 Tim. 3, 15. Hebr. 5, 7. 1 Petr. 1, 11. Apoſt. 3, 13—21. Hebr. 2, 9. Jener Zuſtand Jeſu wird Hebr. 5, 7. *ἡμέραι σαρκός*, d. i. die Zeit, da er mit dem menſchlichen Körper (*σάρξ*) umkleidet war, *ταπείνωσις* Apoſt. 8, 33., *παθήματα* 1 Petr. 1, 11. genannt, dieſer aber mit den Ausdrücken *δόξα*, *τιμή*, *ὑπερυψοῦσθαι* (Apoſt. 2, 33.) bezeichnet. Beſonders aber gab die Hauptſtelle Philipp. 2, 6 ff. Veranlaſſung zur kirchlichen Leh-

re *). Hier ſagt Paulus, daß, ob Chriſtus gleich beſtimmt geweſen ſey, Gott ähnlich und gleich zu werden; ſo habe er doch dieſe Ehre nicht gewaltſam, wie einen Raub, an ſich geriſſen, ſondern ſie durch Leiden verdient. Denn Paulus will hier durch das Beiſpiel Jeſu vor der *κενοδοξία*, der eitlen Ruhmſucht warnen, und zur *ταπεινοφροσύνη* (V. 3.) ermuntern. Jeſus nämlich, obgleich jetzt zu göttlicher Majeſtät erhoben, a) habe ſich ſelbſt erniedriget, *ἑαυτὸν ἐκένωσε* d. w. *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*. Denn *κενοῦν* heißt nicht: se evacuare, ſich des Gebrauchs der göttlichen Majeſtät enthalten; ſondern entweder se spoliare, oder nach dem Hebr. ריק, humilem se gerere, miserum, contemtum esse. Worin aber dieſes *κενοῦν* beſtanden habe, ſagt b) das Folgende, nämlich: *μορφὴν δούλου λαβών*, er wurde ein Diener (*δοῦλος* nach dem Hebr. עֶבֶד) Gottes, und c) um Gottes Diener und Bote an die Menſchen zu ſeyn (*ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. γεν.* — *ὡς ἄνθρωπος*), und zwar d) ein niedriger, elender Menſch (*ταπεινός*), indem er e) ſich ſogar dem Kreuzestode unterwarf. Nach Paulus beſtand alſo die Erniedrigung darin, daß der Sohn Gottes als Menſch geboren wurde, als ſolcher Gottes Aufträge auf dieſer Erde vollzog, und ſich auch dem im Gottes Rathe beſchloſſenen Kreuzestode unterwarf, und ſo ſeine Erhebung *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* verdiente, nicht aber ſie an ſich riß gleich einen Raub. Davon alſo, daß der Menſch Jeſus alle göttliche Majeſtät beſeſſen, dieſelbe aber gar nicht, oder nur bisweilen gebraucht habe, ſagt der Apoſtel nichts. Und er kann die Vorſtellung auch wohl nicht gehabt haben, da er V. 9 ff. die Erhöhung als ein Geſchenk, eine Belohnung Gottes betrachtet. Daſſelbe ſagt Paulus wiewohl mit

---

*) J. F. Graefenhain diss. animadversiones in locum Pauli ad Philipp. II. 5—21. Lips. 1802. 4. Er erklärt *μορφὴ θεοῦ* durch dignitas legati divini, deren er ſich nicht zur Prahlerei bedient, ſondern ſich einem glanzloſen Leben unterworfen habe.

kurzen Worten 2 Kor. 8, 9., nämlich daß Jeſus zu unſerm Beſten als ein niedriger, unglücklicher Menſch erſchienen ſey. Denn πτωχεύειν entſpricht nach dem hebr. Sprachgebrauche dem ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, und πλούσιος ὢν im Gegenſatz des ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι. Auch Hebr. 2, 9. wird die Erniedrigung Jeſu darein geſetzt, daß er, der Sohn Gottes, und als ſolcher über alle Engel erhaben, auf einige Zeit weniger als ein Engel, d. i. ein Menſch geworden ſey, und den Kreuzestod gelitten habe. — Dieſer niedrigen Lage, als Menſch, unterwarf ſich Jeſus nach Gottes Plan Gal. 4, 4. 5., um ſterben, und die Menſchen mit Gott verſöhnen zu können, Matth. 20, 28. Hebr. 2, 14—18. 1 Petr. 1, 18—23. Daher die Uebernahme dieſes Zuſtandes auch als ein Gehorſam, den Jeſus Gotte geleiſtet habe, dargeſtellt (Joh. 6, 37 f. Matth. 26, 39. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8.), obgleich auch auf der andern Seite behauptet wird, daß der Sohn Gottes aus Liebe zum menſchlichen Geſchlechte (Phil. 2, 4 f. 2 Kor. 8, 9. Joh. 10, 11—15. 1 Joh. 3, 6.) in dieſen Plan eingewilligt, und ſich dieſer Erniedrigung freiwillig unterworfen habe. Joh. 10, 18. Phil. 2, 7.

Wegen dieſes Gehorſams (Phil. 2, 8. 9. Hebr. 2, 9. 12, 2.) wurde Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung von Gott zum Herrn über alles erhoben; es wurde ihm ein ὄνομα, Phil. 2, 9., eine δόξα, Hebr. 1, 4., d. i. eine mit Glanz und Majeſtät verbundene Würde verliehen, (Joh. 17, 5. Luk. 24, 26. 1 Petr. 1, 11. Joh. 7, 39. 12, 16.), die auch mit dem Namen χαρά bezeichnet wird, Hebr. 12, 2., weil ſie eine Belohnung für Jeſu Leiden ſeyn ſollte. Indem aber die Schrift die Ertheilung dieſer Würde von Gott als Belohnung abhängig macht (ſ. Phil. 2, 9. Apoſt. 2, 32 f. Joh. 17, 5.), widerſpricht ſie der Erklärung der ſymb. Bücher, daß die menſchliche Natur der göttlichen Majeſtät natürlicher und nothwendiger Weiſe zufolge der communio naturarum theilhaftig geworden ſey. — Dieſe δόξα des erhöhten Chriſtus beſteht nach

der Schrift darin, daß er nun zum Herrn über alles erhoben iſt, Phil. 2, 10. 11. (ſ. 1 Thl. S. 458.), vergl. Apoſt. 10, 36. Röm. 14, 9. Eben daſſelbe wird Eph. 1, 21. Kol. 2, 9. Matth. 28, 18. geſagt. Chriſtus heißt daher bei den Apoſteln κατ᾽ ἐξοχήν der Herr (ὁ κύριος), dem die Herrſchaft im Himmel und auf Erden, d. i. über alles übertragen ſey, vermöge welcher er über die Menſchen zu gebieten habe (Röm. 14, 9. Joh. 3, 35 f. 17, 2.), und ihre Handlungen einſt richten werde, von ihnen aber als Herr geehrt werden müſſe. Phil. 2, 10. Röm. 7, 4. 2 Kor. 5, 15. Eph. 6, 6. Kol. 3, 23.

Dieſe Würde aber wird durchaus nicht als eine ihm ſeiner Natur nach nothwendige, ſondern als eine nach ſeiner Auferſtehung ihm von Gott als Belohnung verliehene (Matth. 28, 18. ἐδόθη μοι. Joh. 7, 39. 12, 16. 1 Petr. 1, 11. Phil. 2, 8. 9.) dargeſtellt, und auch bloß mit dem Ausdrucke: Gott habe ihn zum Meſſias, König, gemacht, bezeichnet. Apoſt. 2, 36.

Daß aber ſeine menſchliche Natur, in Folge der Vereinigung mit der göttlichen, in den vollen Beſitz göttlicher Eigenſchaften gekommen ſey, wird in der Schrift nirgends geſagt. Die Schrift erkennt alſo einen doppelten Zuſtand Chriſti vor und nach ſeiner Auferſtehung an, aber nicht im Sinne der ſymb. Bücher.

§. 146.

Fortſetzung: (Stufen der beiden Stände.)

Was nun die Momente des Lebens Jeſu betrifft, die man als Stufen der Erniedrigung betrachtet; ſo iſt über ſeine Empfängniß und Geburt ſchon das Nöthige erinnert worden [153]). Die nähere Entwickelung der übrigen Theile

153) Ueber das Leben Jeſu ſelbſt ſ. J. J. Heß, Lebensgeſchichte Jeſu, 7te Aufl. 2 Bde. Zürch 1794. gr. 8. Herders chriſtl. Schriften. 1ſte und 2te Samml. Riga 1796 f. 8. B. N. Hacker, Jeſus der Weiſe von Nazareth, ein Ideal aller denkbaren Größe. 2 Bde. Leipz. 1800 und 1803. gr. 8. Das Leben Jeſu von

ſeines Lebens aber gehört eigentlich der Geſchichte und nicht der Dogmatik an. Doch ſind hier folgende Bemerkungen nicht überflüſſig.

Alle die Schickſale Jeſu, die aus den menſchlichen Verhältniſſen nothwendig hervorgehen, kann man nicht als einen Stand der Erniedrigung betrachten; ſondern ſie ſind nothwendige Folgen ſeiner Menſchwerdung überhaupt. Dahin gehören Empfängniß, Geburt, die Hülfloſigkeit des jugendlichen Alters, der Gehorſam gegen ſeine Aeltern, die Unterwerfung unter gewiſſe bürgerliche Geſetze und Einrichtungen, der natürliche Tod u. dgl. [154]). Hingegen können die Verfolgungen, denen er von Phariſäern und andern ſtrengen Freunden des Moſaismus ausgeſetzt war, allerdings als ein beſonderes Schickſal betrachtet werden, das hervorging aus ſeinen Bemühungen, eine religiöſe Umänderung zu bewirken. Daſſelbe gilt von ſeinem gewaltſamen Tode und den damit verknüpften Leiden. Sie waren eine Folge des Widerſtrebens fanatiſcher Gemüther gegen religiöſe Verbeſſerungen, und gingen daher gleichfalls aus den beſondern Aufträgen, die Jeſus vollbringen ſollte, hervor. Was ſeinen Kreuzestod betrifft, ſo iſt nach der Erzählung der Evangeliſten nicht, wie in der alten Kirche von Gnoſtikern und Patripaſſianern behauptet wurde, ein bloßer Scheinkörper, ſondern Jeſu wahrer menſchlicher Körper wahrhaft

---

Nazareth, von J. C. Greiling. Halle 1813. 8. Die Geſchichte Jeſu für denkende und gemüthvolle Leſer, von J. A. Jacobi. Gotha 1817. 8. Mehrere Schriften ſ. in mein. ſyſtemat. Entwickel. aller in d. Dogm. ꝛc. S. 579 ff. — Aphorismen über die intellectuelle Selbſtbildung Jeſu, und deſſen Bildungsmittel, gemäß den Winken der evang. Geſchichte; von Joh. Chr. Greiling. In Henke's Muſeum, 2 Bde. 2 St. S. 297—341.

154) Nach der gewöhnlichen Meinung war Jeſus arm. Mark. 15, 40 f. Dieſer Meinung aber iſt neuerlich, nicht ohne einigen Grund, widerſprochen worden. S. Ob und wiefern Chriſtus reich oder arm war? Verſuch über 2 Kor. 8, 9. In Henke's Muſeum, 2 B. 4 St. S. 610—638. — Stange, über Chriſti Armuth; in ſ. theol. Symmiktis, 3 B. (Halle 1805.) no. 4.

getödtet worden, und nicht etwa bloß im Zuſtande des Scheintodes geweſen [155]); eine Vermuthung, welcher Johannes Kap. 19, 34., ausdrücklich widerſprechen zu wollen ſcheint.

Dagegen kann das Begräbniß des Leichnams Jeſu für keine Stufe der Erniedrigung gezählt werden, weil es nicht aus beſondern Verhältniſſen hervorging, ſondern eine natürliche und unvermeidliche Folge des Todes war, die auch bei einem natürlichen Tode ſtatt gefunden haben würde. Im Gegentheil war das Begräbniß des Köpers Jeſu, da Jeſus als ein Uebelthäter hingerichtet worden war, etwas Ehrenvolles.

Von dem Hinabſteigen Jeſu in den Hades, oder von der ſo genannten Höllenfahrt, würde man nicht ſo verſchiedene Meinungen vorgebracht haben [156]), wenn man die darauf ſich beziehenden Aeußerungen nicht nach der Sprache der Dog-

---

155) Letzteres iſt neuerlich behauptet worden in der Schrift: Kritik und Erklärung des 2ten Artikels des chriſtl. Glaubens, oder die Lehre vom Sohne Gottes aus Zeitbegriffen, (ohne Angabe des Druckorts) 1802. 8. — und von Paulus in ſ. Commentar über die drei Evangelien. Vergl. Schuſter, Beitr. zur Erläuterung des N. T. in Eichhorns Bibl. der bibl. Lit. 9r Bd. S. 1036 ff. Die Wahrheit des Todes Jeſu vertheidigt: C. F. F. Gruner comment. antiquaria medica de Jesu Christi morte vera, non simulata. Accedunt D. Chr. Godofr. Gruneri vindiciae mortis J. Chr. verae, et Herm. Conringii discursus de J. Chr. cruento sudore et morte ejus repentina, de aqua et sanguine ejus demortui latere jam effluentibus commentario perpetuo illustratus. Hal. 1805. 8. (Vorher als Diſſertation: de Jesu Christi morte vera, non synoptica. Jen. 1800. 4. und Ewald, die Religionslehren der Bibel, 2r Bd. S. 94 ff. Vergl. Schmidt und Schwarz allgem. Biblioth. der neueſten theol. und päd. Lit. 6 B. 2 St. und Schmidts Bibl. für Kritik und Exegeſe des N. T. ꝛc. 2 B. 4 St.

156) J. S. Semler de vario et impari veterum studio in recolenda histor. descensus Chr. ad inferos. Hal. 1775. 4. J. A. Dietelmaier hist. dogm. de descensu Christi ad inferos. Ed. 2. Altd. 1762. 8. J. Clausen dogmatis de desc. J. C. ad inf. historia biblica et ecclesiastica. Hafn. 1801. 8.

matik, ſondern nach den Vorſtellungen der Juden aufgefaßt hätte. Die Veranlaſſung zu dieſer Lehre gaben einige Stellen des N. T. 1) Eph. 4, 9., κατώτερα τῆς γῆς (denn μέρη iſt nach Griesbach unächt) d. i. der Hades, den man in den Tiefen der Erde dachte. Zwar verſtanden Andere darunter die Erde ſelbſt, weil auch Joh. 8, 23. und bei den LXX. Joſ. 2, 11. κάτω die Erde und ἄνω den Himmel bezeichne. Paulus wolle nämlich beweiſen, daß Pſ. 68. V. 8. von Jeſu zu verſtehen ſey, und folgere dieſes aus den Worten: „in die Höhe, oder gen Himmel ſteigen", welches ein Herabſteigen auf die Erde vorausſetze. Wenn alſo im Pſalm von einem Aufſteigen zum Himmel die Rede ſey; ſo könne dieſes nur von dem gelten, der vorher vom Himmel herabgeſtiegen ſey, und dieſes ſey Chriſtus. Er brauche aber von der Erde κατώτερα τῆς γῆς, weil er den Himmel ὕψος genannt hatte. Dieſer Erklärung kann man aber entgegenſetzen, a) daß, wenn auch κάτω die Erde bezeichne, doch τὰ κατώτερα mit dem Beiſatze τῆς γῆς nothwendig eine Tiefe der Erde bezeichnen müſſe, wie Nehem. 4, 13. τὰ κατώτατα τοῦ τόπου, die tiefſten Stellen eines Platzes, und b) daß es gewöhnlich ſey, den Hades mit dem Prädikat κατώτατος zu bezeichnen. S. die LXX bei Deut. 32, 22. Pſ. 86, 12. vergl. mit Pſ. 139, 15. wo ἐν τοῖς κατωτάτω τῆς γῆς auch die verborgenen Tiefen der Erde bedeutet *). Auch verträgt ſich dieſe Erklärung mit dem Zuſammenhange. Der Apoſtel will durch die angeführte Pſalmenſtelle v. 7. beweiſen, daß Jeſus jetzt Herr und Eigenthümer der Menſchen ſey, und ihnen wohl thun könne, wie er wolle; und er leitet dieſes davon ab, daß er theils die Macht des Hades überwunden habe (ſo, daß

---

*) Daß αἰχμαλωσία die Gefangenen ſelbſt bezeichne, erhellt aus Apok. 13, 10. 1 Macc. 9, 70. 72. und auch das Teſtament der zwölf Patriarchen (Fabric. Cod. Pseudep. V. T. p. 654.) läßt τὴν αἰχμαλωσίαν, ψυχὰς ἁγίων, alſo die Seelen der Frommen dem Satan durch den Meſſias entreißen.

wir durch ihn vom θανάτῳ befreit ſind und die ζωήν erlangen), theils zur Rechten Gottes (ἀνέβη εἰς ὕψος) erhöhet worden ſey. Im 9ten Vers aber ſagt er: „das ἀνέβη, was ſetze es anders voraus, als ein vorhergehendes Hinabſteigen in die Tiefe?" Es iſt nun nicht wahrſcheinlich, daß Paulus das καταβαίνειν und ἀναβαίνειν bloß auf Geburt und Tod Jeſu bezogen habe, ſondern wahrſcheinlicher, daß er beides in das Leben Jeſu als Meſſias ſetzt. Doch iſt nicht zu läugnen, daß die Stelle nicht vollkommen entſcheidend iſt. — Eben ſo ſcheint 2) 1 Tim. 3, 16. das ὤφθη ἀγγέλοις auf ein Erſcheinen Jeſu vor dem Teufel und ſeinen Engeln als ihr Ueberwinder hinzudeuten, da daſſelbe vor die Himmelfahrt (ἀνελήφθη ἐν δόξῃ) geſetzt wird, und ſonſt von einem Erſcheinen Jeſu vor den Engeln des Himmels in dem N. T. nichts vorkommt. Doch läßt ſich nicht läugnen, daß die Worte ſo kurz und nur andeutend ſind, daß man ſie nur auf die Höllenfahrt beziehen kann, wenn dieſes Factum anderweitig gewiß iſt. — Nichts beweiſend iſt dagegen 3) Apoſt. 2, 27., wo man unter ᾅδης die Hölle, und unter ψυχή die Seele Jeſu verſtand. Allein ᾅδης heißt nicht Hölle im dogmatiſchen Sinne, ſondern Todtenreich (שְׁאוֹל), Aufenthaltsort der Todten, oder das Grab überhaupt, wie auch der parallele Ausdruck ἰδεῖν διαφθοράν, experiri corruptionem, beweiſt; ψυχή aber ſteht, wie das hebr. נֶפֶשׁ für das Subject überhaupt, für ἐμέ, daher es auch im 2ten Gliede mit ὅσιος verwechſelt wird, oder es bezeichnet Leben. Der Sinn iſt, „du wirſt mich nicht ſterben laſſen." Dieſen Sinn fordert auch der 29ſte Vers. — Dagegen iſt 4) in der Stelle 1 Petr. 3, 19. 20. allerdings von einem Hinabſteigen Jeſu in den Scheol die Rede, nur daß man weder über die Zeit, wenn dieſes nach des Apoſtels Meinung geſchehen ſey, noch über das, was Jeſus daſelbſt gethan habe, hinlänglichen Aufſchluß findet. Gleich die erſten Worte ἐν ᾧ leiden eine doppelte Erklärung. Denn entweder iſt zu coppliren πνεύματι, d. i. durch die ihm inwoh-

nende göttliche Kraft, oder auch: ſeiner Seele nach (im Gegenſatz gegen σάρξ); oder ἐν ᾧ entſpricht dem hebr. בַּאֲשֶׁר, quare. Welche Erklärung die richtigere ſey, läßt ſich nicht gewiß entſcheiden; doch ſcheint die erſtere deßwegen vorzuziehen zu ſeyn, weil nach der Meinung der Juden jede menſchliche Seele nach dem Tode in den Scheol hinabſteigen mußte. Die πνεύματα ἐν φυλακῇ aber ſind die Seelen abgeſchiedener Menſchen, und zwar ungläubiger (ἀπειθής, V. 20.), die ſich im Scheol befinden; denn dieſes wird unter φυλακή verſtanden. S. 2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6. Schwieriger ſind die Worte πορευθεὶς ἐκήρυξεν, welches Einige überſetzen: er ließ predigen, nämlich durch Noah, ſo daß πορευθείς nach einem Hebraismus pleonaſtiſch ſtehen, und ἐκήρ. in der Bedeutung des Hiphil zu nehmen ſeyn würde. Allein dieſe Erklärung iſt unſchicklich, weil doch Noah den Verſtorbenen nicht predigte, und dieſes noch weniger auf Chriſti Befehl thun konnte. Vielmehr fordert der Zuſammenhang, daß Petrus von etwas ſpreche, was Jeſus nach ſeinem Tode gethan habe. Denn Petrus erzählt hier die Schickſale Jeſu von ſeinem Tode an, und erwähnt V. 18. den Tod, V. 21. die Auferſtehung, und V. 22. die Himmelfahrt. Was aber ἐκήρυξε ſey, zeigt Kap. 4, 6. nämlich daß auch den Verſtorbenen das Evangelium, d. i. die Nachricht von der durch den Meſſias geſchehenen Erlöſung vom Tode verkündigt worden ſey. Die Erwähnung Noahs aber V. 20. iſt in Parentheſe zu ſetzen, und nur zur Erläuterung beigefügt. Der Sinn iſt: ſo wie Gott einſt durch Noah die ungläubigen Menſchen zur Beſſerung ermahnen, und ihnen die Sündfluth als Strafe verkündigen ließ; ſo verkündigte Jeſus im Scheol den Menſchenſeelen die Erlöſung, oder die geſchehene Verſöhnung. Die Zeit dieſes Hinganges Jeſu war nach Petrus wohl die Zeit vor der Auferſtehung, theils weil er dieſe V. 21. noch beſonders erwähnt, theils weil nach der Vorſtellung der damaligen Zeit jede menſchliche Seele nach dem Tode in die Unterwelt ſteigen mußte. Denn es iſt

offenbar, daß Petrus hier auf bekannte Vorſtellungen ſeiner Zeit Rückſicht nimmt, und deßwegen ſo kurz und dunkel von der Sache ſpricht, weil er die Kenntniß derſelben bei ſeinen Leſern vorausſetzte. Nach der Vorſtellung der Juden mußte nämlich die Seele Jeſu nach dem Tode auch in den Hades ſteigen, und man glaubte, Jeſus habe da den vom Satan verſchloſſen gehaltenen Seelen ihre Befreiung nicht nur verkündiget, ſondern ſie auch ins Paradies verſetzt und die Macht des Teufels über ſie zerſtört [157]). Ganz ſo dachten ſich auch die älteſten Kirchenväter die Sache. Hermas (Past. lib. II, sim. 9. §. 15.) läßt die Apoſtel und die andern chriſtlichen Lehrer in der Unterwelt ſich damit beſchäftigen, den Seelen der vor Jeſu Verſtorbenen das Evangelium zu verkündigen und ſie zu taufen. Clemens von Alexandrien (Strom. VI, §. 6.) verſichert: Jeſus habe im Hades das Evangelium den Seelen der in der Sündfluth umgekommenen Menſchen verkündigt, und es habe den Apoſteln geziemt, auch hierin ihrem Meiſter zu folgen und gleichfalls im Hades zu lehren. Jeſus habe den Seelen der Juden, die Apoſtel aber hätten den Seelen der Heiden das Evangelium verkündigt. Sonach würden auch die vor Jeſu Verſtorbenen, wenn ſie dieſen Unterricht nicht hören wollten, nicht mit Unrecht von der Seligkeit bei Gott ausgeſchloſſen. Auch Origenes läßt Jeſum, wie alle Propheten vor ihm, nach ſeinem Tode in den Hades

---

157) S. Hacker diss. de descensu Jesu ad inferos. Dresd. 1802. — In dem (alten) apokryphiſchen Buche Henoch wird die Höllenfahrt Jeſu erwähnt, doch ohne nähere Erklärung. Dagegen findet ſich in dem apokr. Evangelio Nikodemi, das Birch (Auctarium cod. apocryphi N. T. Fabriciani. Havniae 1804), herausgegeben hat, p. 109—147, eine ſehr ausführliche Erzählung von der Erſcheinung Jeſu im Hades, und der Verſetzung der frommen Seelen der Vorfahren der Juden ins Paradies ſ. die 247ſte Anmerkung. — Andere, wie Schmidt (in ſ. Bibl. f. Kritik u. Exegeſe. 1 B. 2 St. S. 301 ff.) Vogel in Gablers Journal a. a. O.) und mehrere glaubten, es ſey bloß von den in der Sündfluth umgekommenen Seelen der Gottloſen die Rede, die Jeſus befreit habe.

ſteigen, zum Heile der dort befindlichen Seelen, um ihnen den Weg zum Paradieſe oder zum Himmel zu öffnen. (S. die Hauptſtelle homil. in libr. Reg. hom. 2. p. 493—498. Vergl. c. Cels. II, §. 43. Homil. in Levit. hom. 9, 5.) Nach Tertullians Meinung (in der ſehr ausführlichen Stelle de anima c. 55. vergl. c. 8.) mußte Jeſus als wirklicher Menſch auch dem allgemeinen Geſetze folgen, nämlich der Seele nach in den Hades ſteigen, wo er die Seelen der Patriarchen und Propheten mit ſich herausnahm und zum Himmel führte, während alle übrigen Seelen im Hades bleiben müſſen bis auf den Tag des Gerichts. (omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini.) Daſſelbe, daß Jeſu Seele nach dem Tode in den Hades geſtiegen ſey, ſagen auch Irenäus (c. haeres. V, c. 31. §. 2.) und Lactantius (divin. instit. IV, 12.).

Der Vorſtellung der erſten Zeit gemäß waren daher den älteſten Kirchenvätern die Ausdrücke: „begraben werden,“ und: „in den Hades ſteigen,“ dem Sinne nach gleichbedeutend; daher man auch in den älteſten Symbolis, z. B. dem Nicäniſchen, Conſtantinopolitaniſchen, bloß das Begräbniß, in andern aber, z. B. im Athanaſianiſchen, bloß die Höllenfahrt erwähnt findet. Auch im apoſtoliſchen Symbolo ſtand nach Ruffins Zeugniſſe anfangs bloß sepultus est. Daß man aber auch die Worte descendit ad inferos ſpäter zuſetzte, geſchah im 4ten Jahrh. wegen der apollinariſtiſchen Streitigkeiten, weil dabei, daß Jeſu Seele in den Hades gekommen ſey, beſtimmter als beim bloßen Begräbniß, der Menſchheit Jeſu eine menſchliche Seele beigelegt wurde. Indem man aber den alten Ausdruck sepultus est, und den neuern Zuſatz descendit ad inferna, beibehielt; ſo ward nun beides als etwas Verſchiedenes gedacht, und man machte ſich andere Vorſtellungen von der Höllenfahrt, indem man ſie nicht wie früher, als eine natürliche und nothwendige, ſondern als eine freiwillige, für einen Zweck unternommene Handlung Jeſu betrachtete. Die gemeinſte Meinung war, er habe ſich als Ueberwinder des

Todes und Teufels gezeigt, die Macht des letztern zerſtört, und (nach Athanaſius, Euſebius, Johannes Damaſcenus) alle im Orkus befindliche Menſchenſeelen, oder (nach Cyrill und Auguſtin) nur die Seelen der Frommen aus ihm befreit. Als ſich die Lehre vom limbus patrum und vom Fegefeuer gebildet hatte, ſo glaubte man bald, Jeſus habe ſich in den limbus patrum begeben, und die daſelbſt befindlichen Frommen ins Paradies verſetzt, bald, er habe die im Fegefeuer befindlichen Seelen befreit und mit ſich in den Himmel genommen, was noch jetzt Lehre der katholiſchen Kirche iſt (Catech. Rom. P. 1. c. 6. quaest. 6.). Einige Scholaſtiker aber, z. B. Durandus, meinten, Jeſus habe der Seele nach in der Hölle die Höllenſtrafen für uns erduldet, und dadurch ſey das Erlöſungswerk erſt vollendet worden; eine Meinung, die auch von Aepinus (ſ. den vorigen §.) wiederholt wurde[158]). Ungeachtet der durch Aepin veranlaßten Beſtimmungen der Concordienformel, blieben doch auch die Theologen unſrer Kirche über dieſen Gegenſtand verſchiedener Meinung. Gleich die ältern Theologen, wie Calov, Quenſtedt, Hollaz, Baier, Buddeus, ob ſie gleich einen descensum localem, non metaphoricum annahmen, wichen darin von der Concordienformel ab, daß ſie die Abſicht und Wirkung der Höllenfahrt nicht in eine

---

158) Unter den vielen über die Höllenfahrt vorhandenen Schriften, und namentlich über die Petriniſche Stelle, mögen hier nur einige neuere genannt werden, beſonders die, welche dieſe Stelle aus dogmatiſchen Zeitbegriffen erläutert haben. Dahin gehören außer Hackers ſchon angef. Diſſ. Pott's 3ter Exc. in ſeiner Epist. cathol. Vol. II. p. 289 sqq. — Gabler, über den richtigen Geſichtspunkt der Stelle 1 Petr. 3, 18. 19., in ſ. Journ. für auserleſ. Theol. Lit. 4r B. (Jahrg. 1802.) S. 426 ff., und Deſſ. Nachtrag zum vorigen Aufſ.; ebendaſ. S. 449 ff. — Vogel, über 1 Petr. 3, 18. 19. Ein Brief an Gabler; ebendaſ. Jahrg. 1803. 4s St. S. 309 ff. — Gabler, über 1 Petr. 3, 18. 19., an Hrn. D. Vogel; ebendaſ. im 5n Stücke S. 417 ff. — Ueber 1 Petr. 3, 19. 20. in Schmidts Biblioth. für Kritik und Exeg. des N. T. 1r Bd. 2s St. S. 301 ff. — und Muzel in Henke's neu. Magaz. 6r B. 3s St. Uebrigens die ſyſtemat. Entwickel. S. 589 ff.

Ueberwindung des Teufels und Zerſtörung ſeiner Macht ſetzten, ſondern darein, daß Jeſus ſich den Teufeln und Verdammten als Sieger gezeigt oder dargeſtellt, und ſie überzeugt habe, daß ſie mit Recht verdammt ſeyen („praedicatio non evangelica, sed legalis d. i. damnatoria“), und daß einige, wie Hollaz, Buddeus, die Höllenfahrt nicht der ganzen Perſon Chriſti, ſondern nur ſeiner menſchlichen Natur zuſchrieben. Man glaubte, die Concordienformel habe über dieſe Sache keine verbindende Lehrform aufſtellen wollen, und man dürfe dieſe Lehre als ein dogmatiſches Problem betrachten, das jeder ſo gut auflöſen müſſe, als er könne [159]). Schon Baumgarten (evang. Glaubenslehre 2 B. S. 328.) fand daher kein Bedenken, der Socinianiſchen Meinung beizutreten, daß der descensus ad inferos der natürliche Zuſtand der vom Leibe getrennten Seele Jeſu ſey; eine Erklärung, welcher auch Zachariä (doctr. christ. instit. p. 227.) und Döderlein (inst. th. Chr. II, 264.) Beifall ſchenkten. Reinhard (Dogm. S. 380.) findet in der Petriniſchen Stelle mehr nicht als dieſen Begriff von der Höllenfahrt, daß ſie ſey: ea animi Christi, corpore soluti actio, qua animis eorum, qui diluvio perierant, quaedam nuntiavit, in libris sacris haud patefacta; eine Erklärung, welcher auch Wegſcheider (inst. th. Chr. p. 322.) und Kaiſer (monogramm. theol. dog. p. 145 sq.) beitreten. Morus (epit. th. chr. p. 189.) geſteht, daß die Schrift einen Hingang Jeſu in die Wohnſitze der Verdammten nicht ausdrücklich zweifelsfrei lehre, und meint, 1 Petr. 3, 20. werde nur ſo viel geſagt, daß Jeſus nach ſeiner Himmelfahrt denjenigen, die zu Noahs Zeit ſich nicht

---

159) Dieſes ſind Worte Reinhards in ſ. Dogm. S. 378., und faſt eben ſo erklärt ſich Muſäus in ſ. praelect. in Epit. F. C. p. 322. Auch Döderlein ſagt in ſ. inst. th. chr. II. p. 272: „Neque desunt prudentiores, quibus tutissimum videtur, ἐπέχειν ac minime argutum vel acerbum esse in dogmate, e scripturae s. dictis valde ambiguis, in quibus forsan Judaeis opinionibus aliquid conceditur, deducendo.“

hätten beſſern wollen, entweder ein Lehrer geworden ſey, oder ſich ihnen als höchſten Herrn geoffenbart habe. Pott (3. Excurs in ſ. Epist. cathol. Vol. II.) glaubt, es ſey hier die Meinung älterer Kirchenväter ausgedrückt, daß Chriſtus auch im Scheol ſein auf der Oberwelt betriebenes Lehrergeſchäft fortgeſetzt, und die Todten gelehrt habe; eine Meinung, welcher auch Knapp (Lehrb. der Dogm. II, S. 167.) und Gabler (in ſ. neueſt. theol. Journ. 10 B. 4 St. 5 St. u. 11 B. 5 St.) beitraten. De Wette dagegen (Bibl. Dogm. S. 272.) erklärt den Inhalt der Petriniſchen Stelle für einen Mythus, der aus der Idee, daß Chriſtus aller Heiden Heiland ſey, und daß auch die Todten gerettet zu werden verdienten, abgeleitet werden müſſe. Vergl. Haſes Dogm. S. 363. Dieſe Anſicht iſt gewiß der Wahrheit weit näher als die Erklärung Marheinecke's (die Grundlehren der chriſtl. Dogmat. S. 326.), welcher unter der Höllenfahrt das geiſtige Bild des ſchuldlos getödteten Chriſtus verſteht, das ſtrafend vor die Seelen ſeiner boshaften Feinde (der gegen ihn losgelaſſenen Hölle) getreten ſey. Denn, ob es gleich jüdiſche Meinung war, daß der Meſſias auch die Seelen der früher verſtorbenen frommen Juden aus dem Hades in das Paradies verſetzen werde (Bertholdts christologia p. 170 sq.) und daher wahrſcheinlich iſt, daß Petrus auf dieſe Vorſtellung Rückſicht nahm, wie auch Döderlein (a. a. O.), Ammon (summa p. 201.), Wegſcheider (instit. p. 323.) anerkennen; obgleich der Sinn der Petriniſchen Stelle allerdings großen Schwierigkeiten unterliegt, und es daher gerathen ſcheint, die Meinungen hierüber frei zu geben, wie auch Mosheim, Morus, Michaelis, Döderlein, Schott, Eckermann wollten: ſo iſt doch die Beziehung der Höllenfahrt auf die Erlöſung vom Tode, d. h. dem todähnlichen Zuſtand im Hades (denn an die Hölle der kirchlichen Dogmatik iſt hier nicht zu denken) unverkennbar. Jeſu Seele ſtieg, wie alle Menſchenſeelen, nach dem Tode des Körpers auch hinab in den Hades; aber nicht, um von

ihm, wie andere Seelen feſtgehalten zu werden, ſondern um den dort eingeſchloſſenen Seelen die Befreiung aus dem Hades zu verkündigen, — oder zu ertheilen. Dieſes ſcheint die Idee zu ſeyn, die Petrus hat ausdrücken wollen, und ihre theologiſche Geltung fällt mit der theologiſchen Geltung der ganzen Lehre von der Erlöſung aus dem Zuſtande des Todes durch Chriſtum zuſammen, worüber bei der Lehre vom Tode Jeſu das Nöthige geſagt iſt. Es iſt nämlich auch dieſes die auf eine für Juden und die alte Welt verſtändliche, und nach ihren Begriffen von der Zukunft nach dem Tode ausgedrückte Idee von dem den Menſchen durch Jeſum wieder erworbenen Anſpruch auf ein Leben nach dem Tode, und zwar ein ſeliges Leben bei Gott; eine Idee, für deren Wahrheit die alte Welt in der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti noch einen Thatbeweis erkennen mußte*).

Was die Auferſtehung Jeſu, oder die Wiedervereinigung der Seele Jeſu mit ihrem am Kreuze getödteten Körper, und die dadurch bewirkte Wiederbelebung des letztern, betrifft, ſo hat man zwar in neuern und ältern Zeiten gegen die hiſtoriſche Wahrheit dieſer Begebenheit Zweifel erhoben[160]); aber es beſteht hierin, wie Morus

---

*) Sehr richtig bemerkt Kaiſer in ſ. monogramm. theol. chr. dog. p. 147.: „Necessitas descensus, resurrectionis et adscensus Jesu Chr. ponitur in triplici conditione, ad quam status hominum fato defunctorum (nach den Begriffen derer, die Jeſus lehrte) referri possunt (Luc. 16, 22 sq. Act. 2, 31 sq. 1 Thess. 4, 16. 1 Cor. 15, 17 sq. Rom. 5, 12 sq. Eph. 4, 9. Jo. 17, 20—24. c. 14, 1—3. Phil. 1, 23. Heb. 10, 34.), et in eorum statu atque in glorificatione ad exemplum Christi. Phil. 3, 21. Luc. 9, 31. Heb. 2, 14. 1 Cor. 15, 55 sq."

160) Dieſes iſt in neuern Zeiten geſchehen von Bahrdt, dem Verf. der Wolfenbüttler Fragmente, dem Verf. der natürlichen Geſchichte des großen Propheten von Nazareth und Andern. Vertheidigt iſt ſie dagegen am beſten von Sherlock, Michaelis, Döderlein und Andern. Die Schriften hierüber ſ. in der ſyſtemat. Entwickelung aller in der Dogmat. vork. Begriffe ꝛc. S. 593—596.

(epit. p. 174.) ſehr richtig bemerkt, die Glaubwürdigkeit des N. T. ſo lange, bis man das Gegentheil hinlänglich wird dargethan haben; und dieſes deſto mehr, je unläugbarer es iſt, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit dieſer Thatſache einen ſo entſcheidenden Einfluß auf die Gemüther der Apoſtel gehabt, und ſie zur furchtloſen Verbreitung der chriſtlichen Religion hauptſächlich, wenn auch nicht einzig, begeiſtert hat. Auch gründen ſich die Einwendungen hauptſächlich auf die Abweichungen der evangeliſchen Erzählungen in den Nebenumſtänden dieſer Begebenheit, nicht auf die Hauptſache ſelbſt, in deren Erzählung alle Schriftſteller des N. T. übereinſtimmen. Die kleinen Abweichungen in Nebenumſtänden reinigen ſie aber nur deſto gewiſſer von dem Verdacht einer abgeredeten Erdichtung, weil ſie in dieſem Falle Abweichungen in Nebenumſtänden vermieden haben würden. Auch kann man dieſe Begebenheit nicht mit Kaiſer (bibl. Theol. 1 Thl. S. 253 ff.) als einen chriſtlichen Mythus betrachten, weil es ſonſt unerklärlich ſeyn würde, wie die Apoſtel ſo feſt von Jeſu Auferſtehung überzeugt ſeyn, darauf ihren Glauben ſo zuverſichtlich gründen, von ihr ſo freimüthig zu den Feinden Jeſu ſprechen, und durch ſie zu ſo großer Standhaftigkeit erhoben werden konnten.

In Hinſicht Jeſu ſelbſt war ſie nämlich der ſtärkſte Beweis, daß Gott mit ihm war, und daß er ſich nicht fälſchlich für den Meſſias, für den Lehrer und Beglücker der Menſchen ausgegeben hatte. (S. 1 Thl. S. 238 f.) Denn man mag nun mit Johannes Kap. 2, 19. 10, 17. 18. annehmen, daß Jeſus ſelbſt durch den ihm inwohnenden göttlichen Logos wieder auferſtanden ſey, oder mit den übrigen Apoſteln behaupten, daß ihn Gott oder Gottes Kraft wieder erweckt habe (Röm. 1, 4. 6, 4. Apoſt. 2, 24. 13, 30. Eph. 1, 19. 20. 2 Kor. 13, 4. 1 Petr. 3, 18.); ſo folgt aus dem Erſtern die Wahrheit ſeiner Verbindung mit dem Logos, und aus dem Letztern das Wohlgefallen Gottes an ſeinem Leben und ſeinen Unternehmungen. So

ſah auch Paulus die Sache an. Röm. 1, 3. 5. 1 Tim. 3, 16. wo ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι heißt: justus, i. e. verus Messias declaratus est vi divina, quae illum in vitam revocavit; beſonders 1 Kor. 15, 14—18., wo er verſichert, daß ohne die Auferſtehung Jeſu jeder Glaube an ihn als Meſſias vergeblich ſey. Die Kraft dieſes Schluſſes ruht aber hauptſächlich auf der Vorſtellung der Zeitgenoſſen Jeſu, daß Jeſu Seele, wenn er nicht auferſtanden wäre, mit den übrigen Menſchenſeelen im Hades würde haben bleiben müſſen. Der Pauliniſche Schluß iſt daher dieſer: iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt ſeine Seele noch im Hades, noch in der Gewalt des Todes; ſo kann Chriſtus auch nicht wiederkommen, die Todten zu erwecken, Gericht zu halten, und ſein Reich zu errichten; ſo iſt folglich unſre ganze Hoffnung auf ihn, als den Meſſias, vergeblich. Hieraus erklärt es ſich auch, wie Paulus Apoſt. 17, 31. ſagen kann, daß Gott die Hoffnung, daß Chriſtus einſt die Welt richten werde, dadurch beglaubigt habe (denn dies heißt πίστιν παρασχών), daß er ihn von den Todten auferweckte.

Was aber den Körper Jeſu nach ſeiner Auferſtehung anbetrifft, ſo nennt Paulus, Phil. 3, 21., denſelben σῶμα τῆς δόξης, d. i. entweder einen vortrefflichen, der Zerſtörung nicht mehr unterworfenen Körper, im Gegenſatz des σώματος ταπεινώσεως, oder einen glänzenden ätheriſchen Lichtkörper, wie er bei ſeiner Bekehrung ihn zu ſehen geglaubt hatte. Auch nennt er ihn 1 Kor. 15, 48. einen himmliſchen (οὐράνιον) Körper, der unvergänglich ſey, im Gegenſatz des verweslichen menſchlichen Körpers, V. 53 f. [161]) Gewöhnlich glaubt man, daß der Körper Jeſu

161) A. H. Zeibich de corpore Chr. in vitam reversi, antequam in coelum eveheretur. Gerae 1783. 4. G. F. Seiler progr. Jesum corpore pariter atque anima in coelum assumtum esse, an argumentis possit probari fide dignis. Erlang. 1798. 4. Vergl. mit Gablers neueſt. theol. Journ. 3r B. S. 415 ff. Seiler progr. de corpore Christi glorificato. Erl. 1803. 4. C. F. Ammon, pr. ascensus J. C. in coelum

dieſe vollkommene Beſchaffenheit gleich bei der Auferſtehung erhalten habe, und verſtand die Stellen Joh. 20, 19. Luk. 24, 31. 36. 37. von einem geiſterartigen Erſcheinen und Verſchwinden, was auch die Ausdrücke ὤφθη und ἄφαντος ἐγένετο allerdings anzeigen, ſo wie auch in allen Erzählungen von den Erſcheinungen Jeſu in der Periode von ſeiner Auferſtehung bis zur Himmelfahrt überall ein plötzliches Erſcheinen und Verſchwinden Jeſu erwähnt, und ihm das Vermögen beigelegt wird, nur denen ſich zu zeigen, denen er ſichtbar werden wollte; was doch nicht möglich war, wenn er ſeinen vorigen Körper unverändert hatte. Man hat zwar aus dem, was Lukas Kap. 24. erzählt, ſchließen wollen, daß der Körper Jeſu damals noch nicht verklärt geweſen ſey; aber nach der Vorſtellung der alten Welt war es nicht widerſprechend, den Engeln, denen doch auch ein himmliſcher Lichtkörper und das Vermögen zu erſcheinen und zu verſchwinden beigelegt wird, auch ſolche Handlungen zuzuſchreiben, welche eigentlich nur einem gewöhnlichen materiellen Körper zukommen [162]). Uebrigens kann uns die Sache gleichgültig ſeyn, da doch ſo viel gewiß iſt, daß Jeſu Körper von ſolcher Beſchaffenheit war, daß die Apoſtel Jeſu Perſon wieder erkannten, und ſich von ſeiner Auferſtehung feſt überzeugten. Denn dieſe Ueberzeugung bei ſeinen Apoſteln zu bewirken, ſie dadurch im

---

historia biblica. Gott. 1800. 4. Vergl. mit der Recenſ. in Gablers neueſt. theol. Journ. Jahrg. 1802. 4s St. S. 409 ff.

162) Dieſes zeigt das Buch Tobias, beſonders Kap. 12, 19. — Vergl. Weish. 16, 20. Joſephus (ant. I. 11. 2.) ſagt von den drei Engeln, die Abraham erſchienen, δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων, ſie ſchienen ihm nach Menſchen-Art zu eſſen. — In dem Teſtamente der 12 Patriarchen (Fabric. Cod. Pseud. V. T. I, p. 530.) heißt es von den Egregoren: μετεσχηματίζοντο εἰς ἀνθρώπους, καὶ ἐν τῇ συνουσίᾳ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν συνεφαίνοντο αὐταῖς (beim Beiſchlafe erſchienen ſie ihnen in der Geſtalt ihrer Männer.) Origenes war geneigt, Jeſu ſchon bei ſeinem Leben das Vermögen, ſich unſichtbar zu machen, zuzuſchreiben, und legt ihm daſſelbe wenigſtens beſtimmt nach der Auferſtehung bei. S. §. 142.

Glauben und Muth zu befeſtigen, ſie über manches zu belehren (Apoſt. 1, 3.), was ihnen noch dunkel war, und ſie augenſcheinlich zu überzeugen, daß er nicht im Hades ſey, ſondern zum Vater gehe, und ſein Reich einnehme, dieſes waren die für uns erkennbaren Gründe, warum Jeſus noch 40 Tage bei ſeinen Freunden verweilte.

Nach Verfluß dieſer Zeit wurde er, nach der Erzählung des Markus Kap. 16, 19., und des Lukas Kap. 24, 50. Apoſt. 1, 9 bis 12., auf eine ſichtbare Weiſe von der Erde aufgehoben und in den Himmel entrückt [163]. Da ſich die Juden unter Himmel den Wohnſitz Gottes dachten, ſo iſt dabei an nichts andres zu denken, als an den Hingang Jeſu zu Gott, an ſeine Aufnahme in den Wohnſitz der Gottheit, daher auch Markus das Sitzen zur Rechten Gottes unmittelbar aus der Himmelfahrt folgert. Was das Factum ſelbſt betrifft, ſo iſt Folgendes zu bemerken.

---

163) S. die Anmerk. 161. angeführten Schriften, und außerdem Griesbach J. J., progr. locorum N. T. ad adscensum Chr. in coelum spectantium sylloge. Jen. 1793. 4. J. H. Heinrichs der I. Excurs in ſ. actis apostolor. (Gött. 1812. 8.) — Warum nicht alle Evangeliſten, und beſonders nicht jene, welche Apoſtel waren, die Himmelfahrt Jeſu ausdrücklich mit erzählt haben. Abh. in Flatt's Magaz. 8s St. S. 55 ff. — Bezweifelt wurde die hiſtoriſche Wahrheit der Erzählung von Schlegel in Henkes neu. Mag. 4r Bd. no. 7. u. G. K. Horſt, Bemerkungen über die Geſchichte der ſogenannten Himmelfahrt Jeſu nach unſern kanoniſchen Evangelieu; Abh. im Götting. Muſeum von Horn, 2s St. no. 1. — (J. G. Hasse), progr. historiae de Christo in vitam et coelum redeunte evangelicae, ex narratione Livii de Romuli vulgo credita divinitate, illustratio. Regiom. 1805. 4. (S. Liv. lib. 1. c. 16.). Bekannt iſt der aus mißgedeuteten Stellen der Schrift geführte „bibl. Beweiß, daß Jeſus nach ſeiner Auferſtehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt, und zum Wohle der Menſchheit in der Stille fortgewirkt habe," von J. A. Brennecke. Lüneb. 1819. 8. Gegenſchrift von Soltmann, Haumann, Tinius, Iken. S. ſyſtemat. Entwickel. S. 597. f.

1) Daß Jeſus nach ſeiner Auferſtehung nicht mehr auf der Erde, ſondern bei Gott im Himmel ſey, und daſelbſt bis zu ſeiner Wiederkunft zum Gericht bleiben werde, lehret das N. Teſt. theils ausdrücklich, theils ſetzt es daſſelbe voraus. Joh. 6, 62. Vergl. Joh. 3, 12. 13. Joh. 1, 1. 18. Apoſt. 3, 21. 1 Petr. 3, 22. 1 Theſſ. 1, 10. Eph. 4, 8. 9. 1 Tim. 3, 16. (ἀνελήφθη ἐν δόξῃ). Denn daraus, daß er ſich im Himmel aufhalte, wird gefolgert: a) daß er zur Rechten Gottes ſitze, Mark. 16, 19., womit die ihm von Gott übertragene Herrſchaft bezeichnet wird. S. 1 Kor. 15, 25. (Vergl. Pſ. 110, 1.) Hebr. 1, 13. 14. 1 Petr. 3, 22.; b) daß er unſer Fürbitter ſey bei Gott, Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25.; c) daß er ſeinen Verehrern gleichfalls Wohnungen im Himmel bereitet habe, wohin er ſie einſt führen werde, Joh. 14, 2. 3. 12, 26. 17, 24. Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8. 1 Theſſ. 4, 17.; d) und daß er einſt vom Himmel wiederkommen werde zum Gericht.

2) Aus verſchiedenen Ausdrücken des N. Teſt., ſo wie aus der ganzen Vorſtellung der damaligen Zeit von dem Himmel als dem Wohnſitze Gottes ſcheint zu folgen, daß ſich die Apoſtel eine Erhebung Jeſu von der Erde gedacht haben, ſ. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 3, 22. Dagegen bleibt ganz unentſchieden, ob dieſer Hingang Jeſu auf eine ſichtbare Weiſe und im Angeſichte der Apoſtel erfolgt ſey oder nicht. Das Letztere iſt wahrſcheinlich, weil ſonſt Matthäus und Johannes dieſes wichtige Factum erzählt haben würden, und Paulus, wenn er es von den Apoſteln Jeſu gehört hatte, daſſelbe gewiß bei manchen Gelegenheiten angeführt haben würde. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daß

3) der Satz: Jeſus iſt nun bei Gott im Himmel, für die Apoſtel ein dogmatiſcher, nicht aber ein hiſtoriſcher Satz (nicht ein Faktum ihrer Erfahrung, ſondern ein Gegenſtand ihres Glaubens) war, und daß

4) Markus und Lukas das ſichtbare Auffſteigen

Jeſu in die Wolken am Oelberge, vielleicht aus einer ſpätern Tradition ſchöpften. Das Letztere hat Ammon in dem angef. Progr. wahrſcheinlich gemacht, und derſelben Meinung ſind auch Gabler im neueſt. theolog. Journ. 3r B. S. 415 ff. Wegſcheider instit. p. 323. und De Wette (Dogmat. der Bib. S. 272.). Man kann dieſe Meinung auf ſich beruhen laſſen, da

5) auf dieſe Art und Weiſe der Erhebung Jeſu zu Gott nichts ankommt, und darin bloß der allgemeine, von den Apoſteln vorgetragene, Satz liegt, daß Jeſus nun bei Gott ſey, und die Herrſchaft über die Menſchen führe; wie auch Griesbach und Döderlein bekennen [164]).

---

164) Griesbach in ſ. progr. locor. N. T. ad adscens. etc. p. 12.: „Caeterum, ſagt er, Apostoli non ponunt summam religionis christ. in hac narratione de adscensu Christi, nec studiosius inculcant, sed eo potius tendunt: Christum maxima nunc obedientiae praemia reportasse, cum Deo esse, ac frui summa beatitate et gloria, regnare, tueri ecclesiam et futurum esse judicem. In his substitere Apostoli, in his subsistere et nobis fas erit.“ Und Döderlein ſagt (inst. th. chr. II, p. 279): „Unam teneamus et simplicem sententiam, Jesum ultra omnes casus et limites humanos elatum, Joh. 7, 33. 34., mortis periculis Rom. 6, 9. ac imbecillitati 2 Cor. 13, 4. exemtum, beatissima conditione vivere, durare, agere, (Joh. 17, 5.), nec jam curiosius quaeramus, quomodo ab hujus orbis adspectabilis hominumque consortio in sedes beatiores transierit.“ Die Entſtehung der Tradition erklärt Ammon (im angef. Progr. p. 11.) ſo: „Obtemperaverunt hac in re Marcus et Lucas Christianorum ex Judaeis ingenio, quorum doctores Midraschici Messiae venturi receptionem coelestem prope Bethaniam in monte olearum eventuram esse, dudum vaticiniis V. T. portendi, sibi persuasum habebant. Argumentati autem sunt tum ex loco Ez. 11, 23. quo Schechinam Domini (כבוד יהוה) ex urbe in montem versus orientem metropoleos profectam esse ibique substitisse dicitur; tum ex alio Zach. 14, 4. quo pedes Schechinae in monte olivarum positum iri scribitur, quem utrumque de adventu vel abitu Messiae explicari moris erat. (Schoettg. hor. hebr. et

Das Dogma, von der Erhebung Jeſu zu Gott hatte aber für das Zeitalter der Apoſtel eine beſondere Wichtigkeit, und man müßte, bei der Vorausſetzung, daß ſich dieſelbe wirklich auf eine ſichtbare Weiſe begeben habe, eine Herablaſſung Gottes zu den Vorſtellungen der Menſchen jener Zeit anerkennen. Die Juden betrachteten den Himmel nicht aſtronomiſch, ſondern religiös, als den gewöhnlichen Sitz der Gottheit und der Engel, wo außer Enoch und Elias (welche als Ausnahme von der Regel als im Himmel befindlich gedacht wurden), keine Menſchen wären, oder hinkommen könnten *), wie auch bei Jeſu Worten Joh. 7, 33. 34. vorausgeſetzt wird. Die ſichtbare Entrückung Jeſu in den Himmel war ihnen ein Thatbeweis, daß ſeine Seele nicht, wie andre Menſchenſeelen, im Scheol ſey, ſondern daß ſie im Himmel bei Gott lebe. Da nun Jeſus ſeinen Verehrern verſprochen hatte, daß auch ſie zu ihm kommen, und den Tod (d. i. den Hades) nicht ſehen ſollten (Joh. 8, 51. 11, 25 f. 17, 21—24.), und daher die Apoſtel glaubten und hofften, daß ſie nach dem Tode zu Jeſu kommen würden: ſo wurde dadurch

---

talm. T. II, p. 596.) Testis est locus in libro Sohar disertus: post quadraginta dies columna surget de terra ad coelum coram omnibus, et Messias apparebit.“ Die hiſtoriſche Wahrheit der evangeliſchen Erzählung vertheidigten Flatt in ſ. Magaz. 8. St. und im 17ten St. H. G. L. Weichert diss. (praes. Schott) de fide historica narrationis libror. sacror. de Christo in coelos sublato etc. Vit. 1811. 4. C. L. Himly, de Jesu in coelum adscensu. Argentor. 1811. 8.

*) Joſephus ſagt von Moſis Tode, der auf einem hohem Berg erfolgt ſey, nachdem er das ihn begleitende Volk entlaſſen hatte: ἀσπαζομένου δὲ καὶ τὸν Ἐλεάζαρον αὐτοῦ καὶ Ἰησοῦν, καὶ προσομιλοῦντος αὐτοῖς ἔτι, νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτοῦ στάντος, ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος· γέγραφε δ᾽ αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δείσας μὴ δι᾽ ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν. Antiq. IV, 8, 48.

der alte Glaube an eine Unterwelt, welche alle Verſtorbene aufnehme, allmälig zerſtört, und der Glaube, daß das menſchliche Geſchlecht nach dem Tode von dieſer Erde entfernt, und in den Himmel verſetzt werde, vorbereitet und befeſtigt. Der Hades wurde allmälig mit dem Begriff der Gehenna vertauſcht, und nur den Seelen der Böſen als Wohnſitz angewieſen.

Uebrigens iſt es bekannt, daß die Socinianer Jeſu eine doppelte Himmelfahrt beilegen; die eine vor Antritt ſeines Lehramts, die andre nach der Auferſtehung *), und daß der Engländer Whiſton behauptete, Jeſus ſey nach ſeiner Auferſtehung zu verſchiedenen Malen, und namentlich am Auferſtehungstage zweimal, des Morgens und des Abends, in den Himmel gegangen **).

---

*) S. J. G. Bajer diss. ad dictum Joh. 3, 13. et in specie de raptu Christi in coelum. Jen. 1688. 4. — Pol. Lyser, diss. an Jesus homo natus tempore quadragesimae re ipsa et localiter in coelum adscenderit, ibidemque theologiam suam didicerit. Lips. 1616. 4. Die Meinung von einer doppelten Himmelfahrt, einer ſichtbaren und unſichtbaren, von denen die letztere vor der Höllenfahrt geſchehen ſey (eine falſche Anwendung der Vorſtellung unſrer Zeit von dem Erheben der Seelen nach dem Tode zum Himmel) wie Dürr (in ſ. schediasma de duplici Chr. adsc., invisibili et visibili) vorgetragen, widerlegt J. D. Kikebusch comment. de invisibili Christi adscensu in verbis Joh. 20, 17. frustra quaesito, qua simul novam de duplici Christi adscensu hypothesin modeste examinat. Schneeberg. 1751. 4.

**) S. Jo. Schmid diss. theolog. Wilhelmo Whistono, multiplicem Christi in coelos adscensionem propugnanti opposita. Lips. 1712. 4. Vergl. Acta eruditor. Suppl. Tom. IV. sect. 9. p. 396. Auch Kaiſer (monogr. th. chr. p. 147.) ſchließt aus Matth. 28, 20. K. 18, 20. vergl. Apoſt. 9, 5. 1 Kor. 15, 8. Eph. 1, 23. 4, 20: „Jesum variis temporibus post resurrectionem ad altiora adscendisse et semper suam vim in terra exserere posse secundum Joh. 20, 17. eo ipso die, quo Jesus resurrexit, etiam adscendisse in coelos et rediisse in terram videtur. Potest igitur innui, Jesum evanuisse quasi ad coelos evolantem alio tempore Hierosolymis (Marc. 16, 19), alio

Mit dem Ausdrucke endlich: „zur Rechten Gottes ſitzen,“ ſchreibt die Schrift dem erhöhten Meſſias eine Herrſchaft, eine Mitherrſchaft mit Gott über die Menſchen zu; (Mark. 16, 19. Luk. 24, 51. Apoſt. 1, 9. vergl. 1 Kor. 15, 25. Pſ. 110, 1. Hebr. 1, 13. 14. 8, 1. 12, 2.) daher er nun die Menſchen des von ihm erworbenen Glücks theilhaft machen kann und will, Eph. 1, 21. 1 Petr. 3, 22. Von der Natur dieſer Herrſchaft wird weiter unten die Rede ſeyn [165]).

Zweite Abtheilung
des ſechſten Kapitels.
Von dem Erlöſungs-Werke Chriſti.

§. 147.
Einleitung.

Alles, was Chriſtus zur Beglückung der Menſchen, oder zur Ausführung des §. 129. gedachten Rathſchluſſes Gottes gethan hat, thut oder künftig thun wird, heißt das **Werk** (opus) Chriſti, opus Christi salutare, oder auch, in wiefern Chriſtus in Gottes Auftrag handelte, munus (vielleicht aus Hebr. 5, 4. 5.), officium Christi redemtorium s. mediatorium [166]). Die Schrift braucht

---

tempore in Galilaea (Matth. 28, 16 sq.), itemque tempore alio in monte olivarum (Luc. 24, 50. Act. 1, 12. cf. Luc. 24, 51.) At (ſetzt er hinzu) haec incerta sunt, cum relationis differentia etiam ex varia archetypi et aramaei textus versione explicari queat.“

165) J. A. Noesselt diss. de Christo homine regnante. Hal. 1773. 4. — G. C. Knapp. progr. de Christo ad dextram Dei sedente. Hal. 1787. 4.

166) Reinhard S. 387. definirt daſſelbe: „Complexus eorum omnium, quae a Christo ad beandum genus humanum

zwar von dem, was Chriſtus thun ſollte, das Wort ἔργον Joh. 4, 34. 17, 4. und ἐντολή Joh. 10, 18. 12, 49. 14, 31., aber ſie bezieht es bloß auf das, was Jeſus während ſeines Lebens that und vollbrachte; nicht auf das, was er noch jetzt thut oder künftig thun wird.

Die Betrachtung des Geſchäfts Jeſu als eines dreifachen, eines prophetiſchen, hoheprieſterlichen und königlichen, iſt alt, findet ſich ſchon bei Euſebius (demonst. evang. IV, 15.) und iſt noch jetzt in der griechiſchen Kirche beliebt, wird aber bei den Scholaſtikern nicht gefunden, daher wohl auch Luther, Melanchthon, Chemnitz ſich dieſer Lehrform nicht bedienten, von welcher auch unſre ſymboliſchen Bücher keinen Gebrauch machen. Da ſie ſich aber auf bibliſche Stellen gründete, ſo kam man doch um ſo mehr auf ſie zurück, je mehr man ſich in der Dogmatik an bibliſche Vorſtellungen und Ausdrücke hielt. Schon Calvin hatte dieſe Eintheilung des Geſchäfts Jeſu angenommen. In der lutheriſchen Kirche legten zuerſt Striegel und Hutter Jeſu ein doppeltes Amt bei, das hoheprieſterliche (unter dem ſie das prophetiſche mit begriffen) und das königliche; dann aber nahm Gerhard in ſ. locis theol. ein dreifaches Amt an, und fand damit allgemeinen Beifall. Doch waren die Theologen in der Beſtimmung des Begriffs dieſes officii s. muneris triplicis, nicht immer einig. Unter dem prophetiſchen Amte verſtanden ſie gewöhnlich alles, was Jeſus als Lehrer des menſchlichen Geſchlechts ge-

---

facta sunt et tolerata." — Morus epit. p. 176.: „Quidquid Christus e patris consilio et juxta voluntatem ejus peregit, et nunc quoque peragit, appellatur munus Christi." Officium brauchten von dem Geſchäft des Erlöſers ſchon Tertullian, Hilarius; und auch Melanchthon und Chemnitz bedienten ſich dieſes Ausdrucks. Erneſti wollte lieber opus salutare geſagt wiſſen. — Ueber die Sache ſelbſt ſ. C. A. Tittmann, de opere Christi salutari. J. ſ. opusc. theol. (Lips. 1803. 8.) p. 439 sqq. S. F. N. Morus diss. de Christo demandatum sibi a patre duplex negotium exsequente cum virtute, et hactenus patri obediente. Lips. 1785. 4.

than hat, und Baumgarten (Glaubensl. 2ter Th. S. 190.) rechnete auch die Beſtellung der Religionslehrer (constitutio doctorum) und ihre Erweckung und Ausrüſtung (directio) mit geiſtlichen Gaben dazu. Doch das Letztere leitet Paulus Eph. 2, 17. 4, 21. von der Herrſchaft Jeſu über alles, alſo von ſeinem königlichen Amte her. Unter dem hoheprieſterlichen Amte verſtand man alles, was Jeſus gethan und gelitten habe, um uns mit Gott zu verſöhnen, oder uns von den Strafen der Sünde zu befreien, — das eigentliche Mittleramt. Dazu rechnete man a) die Darbringung des Opfers für unſre Sünden durch ſeinen Tod, b) die hoheprieſterliche Fürbitte (intercessio sacerdotalis), und nach Mosheim, Baumgarten, Seiler, c) den hohepriesterlichen Segen (benedictio sac.). — Unter dem königl. Amte verſtand man den Inbegriff der Wirkſamkeit Chriſti bei der Regierung der Welt und der chriſtlichen Kirche, und legte ihm als König auch ein Reich bei, das man unlogiſch in drei Reiche theilte: a) regnum naturae s. potentiae, die Regierung Chriſti über die Welt überhaupt; b) regn. gratiae, die Herrſchaft Chriſti über alle ſeine Bekenner, oder, wie Andre lieber wollten, über die frommen Chriſten; c) regn. gloriae, die Herrſchaft über die Frommen in der Ewigkeit. Dieſe Eintheilung iſt aber verwerflich, weil das erſte Glied ſchon die beiden andern Glieder in ſich begreift, und die drei Reiche in der Wirklichkeit immer nur Ein Reich ſind.

Den ganzen Lehrtropus von einem dreifachen Amte Chriſti verwarf Erneſti (progr. de officio Christi triplici, in ſ. Opusc. theol. p. 413 ff.) *) nicht ohne allen Grund. Denn obgleich Chriſtus im N. Teſt. in Hinſicht ſeines Wir-

---

*) Gegen ihn erklärten ſich Dietelmaier in ſ. theolog. Betrachtungen, 1 Bd. 2 St. F. W. Dresde progr. selectae observatt. in tripartitam divisionem muneris servatoris mediator. Vit. 1778. 4. und Quiſtorp in 2 Progr. de triplici Christi officio. Gryph. 1784. 4.

kens allerdings in dreifacher Beziehung, als Prophet, Hoherprieſter und König oder Oberhaupt der Erlöſeten dargeſtellt wird, ſo ſind doch die Ausdrücke nicht nur tropiſch, ſondern auch unbeſtimmt in ihrer Anwendung und werden in der Schrift ſelbſt nicht in einerlei Sinne gebraucht, daher durch ſie leicht Verwirrung und Unbeſtimmtheit in das Syſtem gebracht wird. Mehrere Theologen, als Zachariä, Danov, Morus, Reinhard, Döderlein, Storr, Knapp, Schott, zogen daher vor, das Amt Chriſti als ein duplex negotium s. officium, nämlich das Geſchäft des Lehrers und das Geſchäft des Verſöhners zu behandeln, dagegen ſich andere, als Michaelis, Seiler, Leß, Dresde, Eckermann, und neuerlich Ammon, Wegſcheider, De Wette, Schleiermacher, dieſer getadelten Eintheilung angenommen haben.

Nach Matth. 18, 11. Luk 19, 10. Joh. 10, 10. ging die Beſtimmung Chriſti dahin, die Menſchen von der Sünde und dem aus ihr folgenden Tode zu befreien, und ihnen die *ζωὴν αἰώνιον* zu erwerben; daher er Matth. 1, 21. Luk. 2, 11. Joh. 4, 42. 1 Joh. 4, 14. *σωτήρ* heißt, wiewohl dieſer Name 1 Tim. 2, 3. 4, 10. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4. auch Gotte ſelbſt beigelegt wird, in wiefern Chriſtus nach deſſen Auftrage und Befehle handelte. Hiermit ſtimmten auch die erſten Kirchenväter, welche von einer Erbſünde noch nichts wußten, überein, und ſetzten den Zweck Jeſu darein, daß er die Herrſchaft der Dämonen über die Menſchen zerſtören, die Abgötterei und die Herrſchaft der Sünde, als die Wirkung der Dämonen, vertilgen, die Menſchen aus dem Zuſtande des Hades befreien, und ihnen das Leben bei Gott erwerben und ſichern ſollte *). Nachdem

*) Ignat. ad Ephesios 3, 18: *Ἐλύετο ἡ μαγεῖα, καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας, ἄγγοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία* (der Dämonen) *διεφθείρετο, θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς,* Constit. apost. II, 24.: *ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ἄνθρωπον — ὅπως τοὺς ὑποκειμένους θανάτῳ ῥύσηται τοῦ θανάτου,* Daſ. VII, c. 39. *κατέπεμψε τὸν υἱὸν*

aber die Lehre von der Erbſünde ſich geltend gemacht hatte, ſo mußte, wie dieſes auch in unſerm kirchlichen Syſtem der Fall iſt, von dem Erlöſer des menſchlichen Geſchlechts zweierlei gefordert werden: 1) den Menſchen die Mittel und die Möglichkeit an die Hand zu geben, ſich ſeinem Normalzuſtande, oder der Vollkommenheit, zu der ſie erſchaffen ſind, wieder zu nähern; und 2) die äußerlichen Folgen der Erbſünde, oder die Strafen derſelben, den Tod, wieder aufzuheben. Chriſtus mußte alſo die Herrſchaft der Sünde in dem Menſchen, und die Gewalt der Sündenſtrafen über ihn brechen. Das Erſtere begreift alles, was Chriſtus that, um die Menſchen zu erleuchten und zu beſſern; und man kann es ſein Lehramt nennen; das Letztere umfaßt alles, was er that oder litt, oder noch thut und thun wird, um den ſo Gebeſſerten das Leben (ζωὴν) nach dem Tode zu erwerben und zu verſichern; was man ſein Mittleramt, oder die Erlöſung im engern Sinne nennen kann. Beides aber wird nur zum Behufe der wiſſenſchaftlichen Darſtellung getrennt, und iſt dem Weſen nach Ein Werk.

§. 148.

1) Vom Lehramte Chriſti.

Die Anſicht der ſymb. Bücher von der Lehre Jeſu iſt ſchon im erſten Kapitel dargeſtellt und ausführlich beurtheilt worden. Ueber das Lehramt Jeſu ſelbſt und den Einfluß der Lehre Jeſu auf die allmälige Verminderung der Erbſünde enthalten ſie nichts, theils weil darüber kein Streit war, theils weil ihre Verfaſſer ſelbſt dieſen Einfluß nicht deutlich aufgefaßt hatten.

Nach Jeſu und der Apoſtel Verſicherung war es ein Hauptzweck der Sendung Chriſti, die Menſchen zu erleuch-

---

αὐτοῦ ἵνα σώσῃ τὸν ἄνθρωπον ἐξαλείψας τὰς ἀνομίας, καὶ ἵνα ἀφῇ τὰς ἀσεβείας. S. auch Clem. Rom. Recognit. lib. IV, §. 14—19. Lactant. instit. div. IV, c. 26. V, c. 7.)

ten und zu beſſern, d. i. ſie zur Kenntniß des Wahren, Guten und Schönen zu führen, und ihnen Gefühl und Liebe für daſſelbe einzuflößen (§. 118.) Luk. 4, 18—21. Joh. 1, 12. 13. 3, 3 ff. 19—21. 6, 45. 9, 5. 14, 6. 17, 3. 1 Kor. 1, 30. 2, 5—16. Eph. 1, 13. 14. 17—19. 2, 1—5. 4, 20—24. 5, 5. 9. 1 Tim. 2, 4. Jak. 3, 17. 18. 1 Petr. 1, 14—16. 2, 9—12. 1 Joh. 1, 6—9. 3, 3—6. 9. 10. 5, 18—20. Joh. 5, 24. 8, 12. 31—36. Darum war auch die Verkündigung ſeiner Ankunft und Wirkſamkeit mit der Ermahnung zur *μετάνοια* verbunden (Matth. 3, 2. Mark. 1, 15. Apoſt. 2, 38.) und Jeſus wird wegen dieſes Geſchäfts mit den Namen *προφήτης* Matth. 13, 57. Luk. 4, 24. 24, 19. Joh. 4, 44. 6, 14., *διδάσκαλος*, oder nach dem Griesbach'ſchen Text, *καθηγητής*, Matth. 23, 8. 10. Joh. 3, 1. 2. 13, 13. und *φῶς* Joh. 8, 12. 12, 46. belegt.

Ueber die **Vorbereitung Chriſti zu ſeinem Lehrergeſchäfte** finden wir im N. Teſt. keine Nachrichten, und man ſieht aus Luk. 2, 46 ff. nur ſo viel, daß Jeſus frühzeitig außerordentliche Fähigkeiten entwickelte, und mit den Schriften des A. Teſt. ſehr bekannt war; eine Bekanntſchaft, welche er auch in den von ihm in den Evangelien aufbehaltenen Reden häufig an den Tag legt, und darin nach Matth. 22, 32—36. Joh. 10, 33 f. ſelbſt die jüdiſchen Rabbinen übertraf. Wenn daher die Juden Joh. 7, 15. ſagten, daß Jeſus nicht in der Schrift unterrichtet worden ſey, ſo wollen ſie damit wohl nur ſo viel ſagen, daß er kein Rabbi von Profeſſion war. (Vergl. 1 Thl. S. 217. Anmerk. 109.) — Je weniger das N. Teſt. hierüber enthält, deſto weiter war das Feld für Vermuthungen. Die Socinianer glaubten, daß Chriſtus vor Antritt ſeines Lehramts, während der 40tägigen Faſten, in den Himmel entrückt (raptus Christi in coelum) und von Gott unterrichtet worden ſey; eine Meinung, die ſich zwar mit dem Inſpirationsbe-

griff der Kirche verträgt, aber grundlos iſt[167]). Eine andre Vermuthung (Bahrdt die Bibel im Volkston) läßt Jeſum in Aegypten erzogen werden, und in Alexandrien griechiſche Philoſophie lernen; wofür jedoch weder dogmatiſche noch hiſtoriſche Gründe ſprechen, wenn auch Luk. 2, 51 f. nicht entgegenſtünde. Eher könnte man glauben, daß Jeſus in der Synagoge, welche die Alexandriner zu Jeruſalem hatten, gebildet worden ſey, wenn nicht Nazareth als der Aufenthaltsort ſeiner Jugend angegeben würde, ſeine Lehrart zu paläſtinenſiſch wäre, und nach Apoſt. 6, 9. 15, 5. 21, 20. die Alexandriner zu Jeruſalem ſich gegen das Chriſtenthum erklärt hätten. Andere (Des-Cotes, Schutzſchrift für Jeſum von Nazareth, Frankf. 1797. 8. S. 128 ff.) wollten Jeſum lieber für einen Zögling der Sadducäer halten, weil er Matth. 15, 3. 13. die Traditionen der Phariſäer verwarf. Da er aber die Sadducäer eben ſo lebhaft angriff, als die Phariſäer, nicht nur, wie die Sadducäer, Moſis Schriften, ſondern das ganze A. T. für göttlich hielt und von den Sadducäern verfolgt wurde (Apoſt. 4, 1 ff. 23, 6 ff.); ſo iſt dieſe Vermuthung ſehr unwahrſcheinlich.

Dagegen hat ſchon die von ältern Deiſten vorgetragene und von neuern Gelehrten weiter unterſtützte Meinung[168]),

---

167) Dieſe ſchon von Mosheim (diss. de raptu Chriſti in coelum) widerlegte Meinung iſt auch beſtritten von: J. C. Baier diss. ad Joh. 3, 13. et in specie de raptu Christi in coelum ante susceptum munus propheticum, quem tuentur Sociniani. Jen. 1688. 4.; und Pol. Lyser diss. an Jesus homo natus tempore quadragesimae re ipsa et localiter in coelum adscenderit, ibidemque theologiam suam didicerit. Lips. 1616. 4.

168) S. Prideaux, A. und N. T. in Connexion mit der Juden- und benachbarten Völkerhiſtorie; aus dem Engl. (Berlin 1725.) 2r Thl. S. 368. Voltaire, diction. philos. unter Esseniens. — Neuerlich Stäudlin, Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, 1r B. S. 420. Riem, Chriſtus und die Vernunft (Braunſch. 1792. 8.) Kap. 23. Der Verf. der: Natürlichen Geſchichte des großen Propheten von Nazareth. 3 Thle. Bethlehem, (Kopenhagen) 1800 bis

daß Jeſus in den Schulen der Eſſener gebildet worden ſey, mehr Wahrſcheinlichkeit; obgleich auch dagegen ſich ſo viele Zweifel [169]) erheben laſſen, daß dieſe Vermuthung bloße Vermuthung bleibt. Denn, ob ſich gleich ſo manche Aehnlichkeit zwiſchen den Einrichtungen der Eſſener und der erſten chriſtlichen Religionsgeſellſchaft, wenigſtens in Jeruſalem, findet (eine Aehnlichkeit, welche dem Euſebius (hist. eccl. II, 17.) es ſogar wahrſcheinlich machte, daß die Eſſener chriſtliche Mönche geweſen ſeyen); ſo rührt doch die Einrichtung der Kirche zu Jeruſalem nicht von Jeſu ſelbſt her; Jeſus war in Nazareth im älterlichen Hauſe erzogen worden (Luk. 4, 16. 24. 2, 51 f. Joh. 7, 1—5.) ohne, wie es ſcheint, Schulen der Juden beſucht zu haben (Joh. 7, 15. Matth. 13, 55.); Jeſus lehrte eine Vorſehung und Auferſtehung des Leibes, die Eſſener ein Fatum und keine Auferſtehung; Jeſus tadelte die Strenge der Sabbathsfeier, die Eſſener erhöhten dieſe Strenge; Jeſus erklärt ſich Mark.

1802. 8. Beitr. zur Beförd. des vernünft. Denk. in der Relig. 7r Hft. S. 147 ff. (Ewald), die Allgegenwart Gottes. (Gotha 1817. 8.) S. 330 ff. — Daß es eine Petriniſch-Eſſeniſche Partei gegeben habe, und daß ſich im Briefe Jakobi Spuren eſſeniſcher Meinungen finden, hat Auguſti („die kathol. Briefe neu überſ. und erklärt," 1 Thl. Lemgo 1801. 8.) jedoch mit nicht hinlänglich entſcheidenden Gründen, zu zeigen verſucht.

169) Sie ſind geltend gemacht von Reinhard Verſuch über den Plan ꝛc. S. 170 ff. Joh. Balth. Lüderwald über den angebl. Urſprung des Chriſtenthums aus der jüdiſchen Secte der Eſſäer; in Henke's Magaz. 4r B. S. 371 ff. Bengel, Bemerkungen über den Verſuch, das Chriſtenthum aus dem Eſſäismus abzuleiten in Flatt's Magaz. 7s St. S 126 ff. Ammon chriſtl. relig. Moral (4te Aufl. 1806. 8.) S. 157 ff. Deſſ. bibl. Theologie, 2te Ausg. 2r B. S. 300. Vergl. die Ausleger bei Coloſſ. 2, 8—10. Ferner: Elkon Tinga, oratio de Jesu Chr. doctore θεοδιδακτῷ, minime Esseno. Gron. 1805. gr. 4. J. N. Bandelin über die Bildung des großen Propheten von Nazareth ꝛc. Lübek 1809. 8. das jedoch nur das ſchon bekannte enthält, und die für die Kenntniß der Eſſener ſehr wichtigen „geſchichtlichen Nachrichten aus dem Alterthume über Eſſener und Therapeuten" von J. J. Bellermann, Berlin 1821. 8. (S. 32 ff.)

7, 18. über den Unterſchied der Speiſen ſehr liberal, die Eſſener genoſſen nur Waſſer, Salz, Brod und Yſop; Jeſus geſtattete den Gebrauch des Oels (Matth. 6, 17. 26, 6. 7. Luk. 7, 38.), die Eſſener verwarfen ihn; Jeſus legte aufs Faſten einen geringen (Matth. 11, 19. Mark. 9, 14 bis 16.), die Eſſener aber einen ſehr hohen Werth; Jeſus war immer in der Geſellſchaft ſeiner Mitbürger, die Eſſener aber hielten ſich am liebſten von der Geſellſchaft Anderer entfernt. Auch kommen die eſſeniſchen Kunſtausdrücke: ὁ ζηλοῦν, der Adſpirant; ὁ προςιὼν ἔγγιον, die 2te Klaſſe; und ὁμιλέτης, der völlig Eingeweihte im N. T. nirgends vor. Dieſes Alles, ſo wie mehreres Andere, macht es nicht wahrſcheinlich, daß Jeſus ein Zögling der Eſſener war *). Er ſcheint vielmehr ein Zögling ſeines eigenen Geiſtes, und der außerordentlichen Gaben, mit denen ihn Gott ausgerüſtet hat, geweſen zu ſeyn, daher wir ſeinem Zeugniſſe über ſich ſelbſt, nämlich, daß er ſeine Lehre von Gott erhalten habe (ſ. §. 18.) und daß ſie nicht von außen durch Menſchen ihm mitgetheilt worden ſey, deſto mehr glauben müſſen.

So erſcheint auch Jeſus durchaus in der Darſtellung,

---

*) Die hauptſächlichſten Gründe für dieſe Behauptung ſind: daß Jeſus, ſo wie die Eſſener, den Eidſchwur verwarf, vom Eheſtande abrieth (Matth. 19, 11. 12.), mit den Eſſenern den Reichthum verachtete (Matth. 19, 23 f.), und (V. 21.) ihn für unverträglich erklärte mit der Vollkommenheit; daß er von der natürlichen Gleichheit der Menſchen ein lebhaftes Gefühl hatte, die Moral für die Hauptſache erklärte, ſich, wie die Eſſener und Therapeuten, oft lange im Verborgenen hielt, dem moſaiſchen Ceremoniendienſt abgeneigt war, verſchiedene Klaſſen ſeiner Jünger hatte, ſich mit Heilung der Kranken abgab, und religiöſe Abwaſchungen und Mahlzeiten anordnete. Dazu kommt, daß unter ſeinen Anhängern die Gemeinſchaft der Güter eingeführt wurde, daß die gottesdienſtlichen Verſammlungen derſelben den Eſſeniſchen ähnlich waren, daß der Eſſener, deren Daſeyn doch hiſtoriſch gewiß iſt, in den Evangelien nicht erwähnt wird, und daß dieſe Secte mit der Entſtehung des Chriſtianismus verſchwindet, vermuthlich, weil ſie ſich in ihn auflöſete.

welche die Evangeliſten und Apoſtel von ihm geben. Denn nach Matth. 3, 16. 17. Mark. 1, 10. 11. Luk. 3, 22. Joh. 1, 32. empfing Jeſus bei ſeiner Taufe den heiligen Geiſt, ohne welchen nach den Vorſtellungen der Juden Keiner ein Prophet oder göttlicher Lehrer ſeyn konnte. Jeſus war dadurch für die Juden als öffentlicher Lehrer und Prophet beglaubigt, und dieſes zu bewirken ſcheint die Abſicht der ganzen Handlung geweſen zu ſeyn Joh. 1, 33 f. Matth. 3, 15., wo δικαιοσύνη ſo viel iſt, als δίκαιον, was Pflicht iſt und geſchehen muß. Nach dieſer feierlichen Weihe trat Jeſus ſein Lehramt an, das nach Irenäus wegen der Stelle Joh. 8, 57. 16 Jahre, nach Euſebius 2 Jahre, nach der gewöhnlichen wahrſcheinlichern, ſchon von Ignatius, Tertullian und Origenes angenommenen, hauptſächlich aus dem in Evang. Johannis vorkommenden dreimaligen Hinaufgehen nach Jeruſalem zur Paſſahfeier entnommenen, Meinung drei Jahre dauerte. Jeſus verwaltete dieſes Amt mit dem treueſten Eifer (Joh. 4, 34. 9, 4.) und nach dem Willen Gottes (Joh. 12, 49 f. 14, 10. 24. 15, 15. 17, 8. 14.), beſchränkte ſich aber aufs jüdiſche Volk (Matth. 15, 24.), ohne jedoch die Gelegenheit vorbeizulaſſen, auch andre Religionsverwandte zu belehren. Wenn er etwas Bleibendes wirken wollte, ſo mußte er ſich begnügen, ein Volk für die göttliche Wahrheit zu gewinnen. Und dazu eignete ſich das jüdiſche Volk vor allen andern. S. 1 Thl. S. 201 f.

In der Verwaltung ſeines Lehramts ahmte Jeſus die Sitte andrer Weiſen des Alterthums nach, und wählte zwölf ſeiner Schüler (vielleicht nach der Zahl der zwölf Stämme Iſraels Matth. 12, 28.) beſonders aus, um ſie zu Verkündigern ſeiner Lehre zu bilden. Außer dieſen zwölf Vertrauten (discipuli interioris admissionis), den Apoſteln, werden noch die 70 Jünger, als eine vertrautere Klaſſe, von den Schülern (μαθηταῖς) im Allgemeinen in den Evangelien unterſchieden.

Das Nöthige über dasjenige, was Jeſus lehrte, ſo wie

über das Verhältniß des Chriſtenthums zu den frühern Offenbarungen iſt ſchon im 1ſten Thl. (S. 166. 192 ff. vergl. S. 105. 127 f. 160 f.) erinnert worden, und hier nur zu bemerken, daß die ſchon in der frühern Offenbarung enthaltenen Ideen von Gott und dem göttlichen Geſetze von ihm in ihrer vollen Klarheit dargeſtellt, und von allem Nationalen, das ihnen früher anklebte, gereinigt, die Idee der Unſterblichkeit aber als der Schlußſtein des Ganzen, der Menſchheit mitgetheilt und ſo zu der Vorſtellung eines Lebens des Geiſtes außerhalb aller irdiſchen Verbindung, bei Gott, oder eines Uebergangs zu einem Daſeyn in einer höhern und vollkommnern Welt erhoben wurde. Das Weſentliche ſeiner Thätigkeit als Dolmetſcher der Offenbarung beſtand daher nicht darin, die frühere Offenbarung aufzuheben, ſondern ſie zu vollenden, worin weſentlich beſchloſſen war nicht nur das Fortführen derſelben zur vollen Entwickelung aller religiöſen Ideen, und daher auch das Beifügen deſſen, was früher noch nicht vorhanden war, ſondern auch das Abtrennen des Nationalen, Localen und Anthropopathiſchen, was mit den frühern Offenbarungen ſich auf eine nothwendige Weiſe verknüpft hatte.

Da der letzte Zweck aller Religion und Offenbarung, und die letzte Wirkung der entwickelten religiöſen Ideen in der Bildung des Menſchen zur ſittlichen Freiheit aufgeht (ſ. §. 118.), und dieſe nur dadurch erreicht werden kann, daß der Menſch auf der einen Seite die Idee der Unſterblichkeit, oder eines höhern und ſeligern Lebens nach dem Tode auffaßt, wodurch erſt das Sittengeſetz ſeine unbedingte Geltung erlangt, und daß zugleich auf der andern Seite die §. 120. beſchriebenen Hemmungen des ſittlichen Fortſchritts aufgehoben, und die ſittlichen Kräfte des Menſchen belebt und geſtärkt werden, darauf aber in Wahrheit alles dasjenige ausging, was Jeſus als Lehrer vortrug; ſo iſt kein Zweifel, daß das Chriſtenthum, als Lehre betrachtet, ein von Gott gegebenes und wirkſamſtes Mittel iſt, die Menſchen von der Herrſchaft der Sünde zu befreien, und ſie

zur Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen (§. 118.), und zum Gehorſam gegen daſſelbe, zu führen Eph. 1, 13. 5, 8. Tit. 1, 1. 2, 12. Für die Völker wurde die Lehre Jeſu dadurch noch beſonders wohlthätig und wirkſam, daß ihre Wahrheit nicht auf philoſophiſche Deductionen, ſondern auf göttliche Auctorität gegründet wurde, und daß die Verſicherung, daß die Strafen der Sünde um Chriſti willen erlaſſen werden, den Muth zur Beſſerung weckte und belebte.

Nach der kirchlichen Theorie von der Erbſünde mußte aber nicht nur die Herrſchaft des Hangs zur Sünde in dem Menſchen gebrochen, und der menſchliche Geiſt über Gott und ſeine Pflicht und die Vergeltung erleuchtet werden (was durch das Lehramt Jeſu geſchah), ſondern es mußte auch die Schuld der Erbſünde verſöhnt, und den Menſchen das verſcherzte ſelige Leben bei Gott durch den Erlöſer wieder erworben werden. Und ſo iſt nun nöthig

2) das Mittleramt Chriſti zu betrachten, oder dasjenige, was er gethan und gelitten hat, oder thun wird, um die Schuld der Erbſünde zu verſöhnen, die Menſchen von dem ewigen Tode zu befreien, und ſie zum ewigen Leben zu führen. Darin liegen zwei Momente; a) das Verſöhnen der Schuld, welche vom ewigen Leben ausſchließt, und b) die Ertheilung des ewigen Lebens ſelbſt.

§. 149.

Die kirchliche Lehre vom Mittleramte Chriſti, und zwar a) von der Verſöhnung und Rechtfertigung der Menſchen, oder ihre Befreiung von den Strafen der Erbſünde.

Die drei allgemeinen Symbola enthalten hierüber nur einige Worte. Das apoſtoliſche erwähnt nur am Schluſſe ganz unbeſtimmt der remissio peccatorum; das Niceniſche hat bloß die Worte: crucifixus etiam pro nobis, und am Schluſſe: unum baptisma in remissionem peccato-

rum, und das Athanaſianiſche: qui (Christus) passus est pro nostra salute.

Deſto ausführlicher und öfter iſt davon die Rede in den ſymb. Büch. ſelbſt. Denn nicht nur wird von der Rechtfertigung in beſondern Artikeln gehandelt (Augsb. Conf. 4. Apol. 2. Schmalk. Artik. 2 Thl. 1. Art. Concord. F. 3.), ſondern die mit den kirchlichen Dogmen ſo vielfältig verbundene Lehre wird auch in den Artikeln de Christo, de praedest., de lege et evang., de peccato originis u. a. häufig wiederholt vorgetragen: denn ſie war es, auf welche Luther ſeine erſten Schritte gegen den Ablaß, wenn auch nicht einzig, doch hauptſächlich gründete, und welche ihm auch im weitern Verlauf des Streits als feſter Leitſtern diente. Er ſowohl als die Verf. der Conc. Formel erklären daher auch dieſe Lehre für die wichtigſte und heiligſte des Chriſtenthums [170]). Sie kommt aber auf folgende Sätze zurück.

1) „Chriſtus iſt **Mittler** zwiſchen Gott und Men-„ſchen, **alleiniger** Mittler (mediator, redemtor) [171]),

170) Art. Sch. pt. II. art. I.: „De hoc articulo (de redemtione) cedere, aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra ac omnia corruant. — Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra Papam, diabolum, et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus. Quare oportet nos de hac doctrina certos esse, et minime dubitare, alioquin actum est prorsus, et Papa et diabolus et omnia adversa jus et victoriam contra nos obtinent." — F. C. art. III. p. 683.: „Hic articulus, de justitia fidei, praecipuus est in tota doctrina Christiana, sine quo conscientiae perturbatae nullam veram et firmam consolationem habere, aut divitias gratiae Christi recte agnoscere possunt."

171) „Opera nostra non possunt reconciliare Deum aut mereri remissionem peccatorum, et gratiam et justificationem, sed hanc tantum fide consequimur, credentes, quod propter Christum recipiamur in gratiam, qui solus positus est mediator et propitiatorium, per quem reconciliatur Pater." Aug. Conf. 19. „Scriptura unum Christum nobis proponit

„in wiefern er die Möglichkeit des Strafenerlaſſes auf „beiden Seiten, ſowohl bei Gott durch die Genugthuung, „als bei den Menſchen durch den Glauben vermittelt hat."

2) „Er iſt dieſer Mittler nach beiden Naturen, nach „ſeiner ganzen Perſon (ſ. Anmerk. 113.), indem weder „ein bloßer Menſch, noch ein bloßer Gott dieſes Verſöh„nungswerk vollenden konnte. Denn Menſch mußte er „ſeyn, um leiden und ſterben, und dadurch Strafe ertra„gen zu können für die Menſchen, und Gott mußte er ſeyn, „wenn dieſes Leiden Gott eine Genugthuung ſeyn, und einen „der Größe der Schuld entſprechenden verſöhnenden Werth „haben ſollte"[172]).

3) Nach Luther und Melanchthon war blos der Tod Jeſu, oder die obedientia usque ad mortem, verſöhnend[173]); hingegen die Concordienformel betrachtet das

---

mediatorem propitiatorium, Pontificem et intercessorem." A. C. art. 21.

172) S. die in der Anmerk. 102. angeführte Stelle aus der F. C. III. p. 696. W. S. 712. Vergl. art. 8. de persona Christi p. 770 sqq., bei welcher die Theorie Anſelm's von dem unendlichen Werthe der Leiden eines Gottmenſchen zu Grunde liegt, und als etwas Bekanntes vorausgeſetzt wird.

173) In der Augsb. Conf. III. heißt es blos: „Vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem, et hostia esset non tantum pro culpa originis; sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis." Und art. 4.: „Peccata remittuntur propter Christum, *qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.*" Auch in der Apologie, ſo oft auch Gelegenheit war, auf die ſogenannte obedientia activa überzugehen, wird ihrer doch nicht gedacht, ſondern bloß des Todes Jeſu, z. B. art. III. de dilect. et implet. leg. p. 93., wo es bei Erklärung der Stelle Gal. 3, 13. heißt: „Christus, quia sine peccato subiit *poenam peccati*, et *victima* pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur. Cum autem justi reputentur, lex non potest eos accusare et damnare, etiamsi reipsa legi non satisfecerint." Uebrigens ſagt die Apologie immer einfach, wir haben Vergebung „propter Christum" oder „propter mor-

ganze Leben Jeſu auf Erden als verſöhnend [174]), in wiefern nämlich dieſes Leben als Gehorſam, den Jeſus

tem Christi," ja die Behauptung (art. 7. de numero et usu sacrament.): „Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi illud non satis fuerit pro peccatis nostris," — ob ſie gleich gegen die kanoniſchen Satisfactionen gerichtet iſt, ſcheint doch auch die obedient. activam auszuſchließen. Auch ſagt die Apol. Art. 12. de sacrificio ausdrücklich: „Unicum tantum in mundo fuit sacrificium propitiatorium, videlicet *mors* Christi." — Eben ſo heißt es im klein. Katech. 2r Art. „Chriſtus habe uns erlöſet, nicht mit Gold oder Silber, ſondern mit ſeinem heil. theuern Blute, und mit ſeinem bittern Leiden und Sterben." Deßgl. im großen Katech. ebendaſ.: „Credo, quod me liberarit *sanguine suo* a peccatis etc." — und: „passus, mortuus et sepultus, ut pro me satisfaceret, meamque culpam, quae mihi luenda fuerat, persolveret, non auro neque argento, sed proprio et pretioso suo sanguine."

174) F. C. III. p. 684. (W. S. 699.): — Propter unicum meritum, perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et *resurrectionem* Jesu Christi, cuius obedientia nobis ad justitiam imputatur." — — p. 686.: „Per fidem, propter obedientiam Christi, quam Christus inde *a nativitate* sua usque ad crucis mortem pro nobis Patri suo praestitit etc." — Ebendaſ. p. 697. (Weiß. S. 713): „Nobis neque divina neque humana Christi natura (per se) ad justitiam imputatur; sed sola *obedientia* illius personae, quae simul Deus est et homo. Et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi: quatenus illa pro nobis legi sese subjecit, peccata nostra pertulit, et cum ad Patrem suum iret, solidam absolutam et perfectissimam *obedientiam*, jam inde a nativitate sua sanctissima, usque ad mortem, Patri suo pro nobis peccatoribus praestitit. Qua sua obedientia omnem nostram inobedientiam texit: ut ea nobis ad damnationem non imputetur, sed ex mera gratia, propter solum Christum, condonetur atque remittatur." Und kurz vorher p. 696: „Justitia nostra neque in divina neque in humana natura, sed in tota ipsius persona consistit; quippe qui ut Deus et homo in sola sua, tota, et perfectissima *obedientia* est nostra justitia." Daß man auch die Auferſtehung und Himmelfahrt zum Verſöhnungswerke rechnete, war nach dem kirchlichen Syſteme eine Inconſequenz, deren ſich Luther und Melanchthon nicht ſchuldig

Gotte geleiſtet habe, gedacht werde. Jene wiſſen daher davon nichts, daß Jeſus außer ſeinem Leiden und Tode noch etwas Verſöhnendes gethan habe, ſie kennen nur eine obedientiam passivam, d. i. in patiendo conspicuam; die Concordienformel aber theilt den verſöhnenden Gehorſam Chriſti in den thuenden und leidenden. Jeſus nämlich habe ſich freiwillig dem Geſetz (bei dem ſie den Dekalogus und das allgemeine Sittengeſetz als etwas Identiſches denken) unterworfen, und dieſes um unſertwillen, oder an unſrer Statt erfüllt, welcher Gehorſam (obed. activa) uns zugerechnet werde, als ob wir es ſelbſt erfüllt hätten[175]; er habe aber auch durch ſein Leiden und

---

machten; auch paſſen beide Begebenheiten nicht unter den Begriff der obedientia, dem ſie doch hier ſubſumirt werden. Man erwähnte ſie aber, weil man die völlige Befreiung von der Erbſünde erſt bei der Auferſtehung erwartete; alſo von einer Wirkſamkeit Jeſu in ſeinem erhöheten Zuſtande. Doch hätte man dieſes nur mit dem allgemeinen Begriff der **Erlöſung**, nicht aber mit der **Verſöhnung** oder **Genugthuung** verbinden ſollen.

175) F. C. III. p. 684. (Weiß. S. 699): „Justitia illa, quae coram Deo fidei, aut credentibus, ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio, et resurrectio Christi: quibus ille legi nostra causa satisfecit, et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae), obnoxius: quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia, non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit, eamque obedientia sua implevit, nobis ad justitiam imputatur: ita, ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aeterna donet.“ — Ebendaſ. S. 689: „Justificatio in Christo, ipsius perfectissima obedientia, qua pro nobis legem implevit, nititur; quae obedientia credentibus ad justitiam imputatur.

Sterben die Strafe der Sünde, die wir hätten tragen ſollen, erduldet, welcher Gehorſam (obed. passiva) uns gleichfalls zur Gerechtigkeit zugerechnet werde, ſo, daß wir nun von der Strafe frei ſeyen[176]). Dieſer Gehorſam Chriſti heißt auch ſeine Gerechtigkeit, oder ſein Verdienſt (meritum)[177]), worunter alſo nichts anders verſtanden werden kann, als der Anſpruch auf Glückſeligkeit, den Jeſus wegen ſeines vollkommenen Gehorſams gegen das Geſetz Gottes, wegen ſeiner gänzlichen Freiheit von der Sünde, hatte, und den er um unſertwillen aufgab, und ſich den Leiden und Tode unterwarf. Dieſes Verdienſt Chriſti ſchenkt Gott den Menſchen, oder rechnet es ihnen zu, wenn ſie an die Verſöhnungsanſtalt glauben[178]).

4) „Der Grund der verſöhnenden Kraft des Gehorſams Chriſti iſt theils die Gnade Gottes, welcher den Menſchen auf dieſe Art geholfen haben wollte (ſ. Anmerk. 91.), theils aber die ſtellvertretende und genugthuende Natur (satisfactio vicaria) des Gehorſams Chriſti. — Chriſtus nämlich hat an unſrer Statt das Geſetz erfüllt und die Strafen der Sünde getragen, und dadurch iſt der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes Genüge geleiſtet worden; daher er auch als ein ſtellvertretendes Sühnopfer zu betrachten iſt; und zwar iſt er

---

176) Vergl. die ſo eben und Anmerk. 173 ff. angeführten Stellen.

177) F. C. III. p. 688: „Christi justitia nobis imputatur, unde remissionem peccatorum consequimur.“ — p. 689: „remissio peccatorum ex mera gratia, propter solum Christi mediatoris meritum nobis donatur.“ Und andre ſehr zahlreiche Stellen.

178) Apol. III. de dilect. et impl. legis: „Justi reputamur non propter legem sed propter Christum, quia huius merita nobis donantur, si in eum credimus.“ Ebendaſ. „Justitia Christi donatur nobis per fidem; ideo fides est justitia in nobis imputative.“ S. auch Anmerk. 176. 177.

das einzige, vollgültige und ewige Opfer für die Sünden der Menſchen, von welchem die Opfer des A. T. nur Vorbilder waren [179]. — Ueber die Art und Weiſe aber,

---

179) Schon die Augsb. Conf. 4. ſagt: „Christus sua morte pro nostris peccatis satisfecit.“ Deutlicher die Apol. 3. de dilect. et implet. legis p. 93.: „Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati, et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur. Cum autem justi reputentur, lex non potest eos accusare et damnare, etiamsi legi reipsa non satisfecerint.“ Ebend. art. 6. de confess. et satisf. p. 190.: „Mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte.“ Ebendaſ. art. 7. de num. et usu Sacr. p. 201.: „Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi illud non satis fuerit pro peccatis nostris.“ — Ebend. art. 9. de invocat, sanctor. p. 226.: „In propitiatore haec duo concurrunt. *Primum* oportet extare verbum Dei, ex quo certo sciamus, quod Deus velit misereri et exaudire invocantes per hunc propitiatorem. Talis extat de Christo promissio. *Alterum* est in propitiatore, quod merita ipsius proposita sunt, ut, quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina, ut per ea, tanquam propriis meritis justi reputentur, ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tanquam proprio liberatur. Ita Christi merita nobis donantur, ut justi reputemur fiducia meritorum Christi, cum in eum credimus, tanquam propria merita haberemus.“ — Dieſelbe Vorſtellung von ſtellvertretender Genugthuung drückt Luther Cat. maj. art. II. mit den Worten aus: „Mortuus et sepultus, ut pro me satisfaceret, meamque culpam, quae *mihi* luenda fuerat, *persolveret*.“ Deutlicher entwickelt ſich die Apologie Art. 12. de sacrif. p. 253.: sunt sacrificii species proximae duae, nec sunt plures. Quoddam est sacrificium propitiatorium, id est, opus satisfactorium pro culpa et poena, hoc est reconcilians Deum, seu placans iram Dei, seu quod meretur aliis remissionem peccatorum. — Revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium propitiatorium, videlicet mors Christi. — — Levitica illa sacrificia propitiatoria tantum sic appellabantur, ad significandum futurum piaculum.“ — Daß die

wie durch die Leiden des Gottmenſchen der ewigen Gerechtigkeit Gottes Genüge geſchehen ſey, erklären ſich die ſymb. Bücher nicht; es iſt aber keinem Zweifel unterworfen, daß die Verfaſſer der Concordienformel hierbei von Anſelms Theorie von dem unendlichen Werthe dieſer Leiden ausgegangen ſind. Und wenn ſie auch Art. 3. S. 687. ſagen: justitia fidei coram Deo in **gratuita** et benignissima imputatione justitiae Christi consistit; ſo iſt dieſes ſo zu verſtehen, daß zwar das Verdienſt Chriſti ein unendliches iſt, und daher eine vollgültige Genugthuung ſeyn **kann**, daß aber **der** Gebrauch dieſes Verdienſtes, daß es den Menſchen zugerechnet wird, allein auf Gottes gnädigem Rathſchluſſe beruht. Daher ſagt auch die Conc. Form. III. S. 687.: „Ad justificationem haec requiruntur atque necessaria sunt: **gratia Dei, meritum Christi**, et fides.“

5) „Die Kraft der Verſöhnung Chriſti erſtreckt ſich auf alle Menſchen ohne Ausnahme, und auch die Menſchen, die vor Jeſu lebten, und den Glauben an die Verſöhnung hatten, erhielten nicht um der Opfer willen (durch welche ihnen der zukünftige Verſöhner nur vorgebildet werden ſollte), ſondern um Chriſti willen Vergebung der Sünde [180]).

Satisfaction der göttlichen Gerechtigkeit geleiſtet worden ſey, ſagt die Concordienform. Art. 3. p. 696. (Weiß. S. 712.): „Perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio; qua aeternae et immutabili justitiae divinae (quae in lege revelata est) satis est factum. Ea obedientia est illa nostra justitia, quae coram Deo valet etc.“

180) Apol. 2. de justif. p. 80.: „Totius mundi peccatum abstulit (Christus), sicut testificatus est Johannes Joh. 1, 29.“ Ebendaſ. art. 12. de sacrif. p. 264., nachdem erinnert worden iſt, daß die Sühnopfer des A. T. nicht Vergebung der Sünde hätten erwerben können, ſondern das zukünftige einzige wahre Opfer Chriſti hätten vorbilden ſollen, heißt es ferner: „Oportuit enim sanctos in V. Test. justificari fide ex promissione remissionis peccatorum, donandae propter Christum, sicut et sancti in N. T. justificantur. Omnes sanctos ab

Auch iſt dieſe Verſöhnung nur Eine, und immer gültig, und die Rechtfertigung erſtreckt ſich nicht bloß auf die Sündenvergebung vor der Beſſerung, ſondern auch auf die Gebeſſerten, welche nicht um ihrer Tugend, ſondern allein um des Verdienſtes Chriſti willen gerechtfertigt und beſeligt werden" [181]). — Darum werden auch in den ſymb. Bü-

initio mundi sentire oportuit, hostiam et satisfactionem fore pro peccato Christum. — Cum igitur in V. T. sacrificia non mererentur reconciliationem, nisi *similitudine quadam* (merebantur enim reconciliationem politicam), sed significarent venturum sacrificium: Sequitur, unicum esse sacrificium Christi applicatum pro aliorum peccatis."

181) Die Concordienf. II[?]. zählt unter die verwerflichen Meinungen p. 694., auch dieſe: „Fidem justificare tantum initialiter, vel partialiter, vel principaliter; et novitatem (Erneuerung) vel charitatem nostram justificare etiam coram Deo, vel completive, vel minus principaliter." — Und kurz vorher p. 690.: „Cum inchoata illa justitia seu renovatio in nobis propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura: eius justitiae ratione persona coram Dei judicio consistere non potest. Sola autem justitia obedientiae, passionis et mortis Christi, quae fidei imputatur, coram judicio Dei stare potest: ita quidem, ut tantum propter hanc obedientiam persona, etiam postquam renovata est, et multa bona opera habet, atque jam honeste et innocenter vivit, Deo placeat, et accepta, in filium Dei adoptata, atque haeres vitae aeternae scripta sit." — Daſſelbe ſagt ſchon Melanchthon, Apol. III. de dil. et implet. legis, p. 90.: „Non est confitendum, quod propria perfectione et impletione legis, coram Deo justi reputemur, ac non potius per Christum. Primum, quia Christus non desinet esse mediator, postquam renovati sumus. Errant, qui fingunt, eum tantum primam gratiam meritum esse, nos postea placere nostra legis impletione, et mereri vitam aeternam. Manet mediator Christus, et semper statuere debemus, quod propter ipsum habeamus placatum Deum, etiamsi nos indigni simus." Und Ebendaſ. p. 127.: „Christus perpetuo est mediator, non tantum in principio justificationis." — Augsb. Conf. abus. III. de missa, p. 25.: „Passio Christi fuit oblatio et satisfactio non solum pro culpa originis sed etiam pro omnibus reliquis peccatis, ut ad Hebraeos (10, 10. 14.) scriptum est.

chern alle satisfactiones canonicae (satisfactiones operis), alle ſelbſt erwählte, gleichſam nachhelfende Verſöhnungsmittel, theils für ganz unwirkſam, theils für überflüſſig erklärt, z. B. die Wallfahrten, das Meſſeleſen, die intercessio sanctorum, die Faſten, die Indulgenzen, das Mönchsleben, der eheloſe Stand, die mortificationes carnis oder die disciplina corporis, die verſöhnende Kraft des Fegefeuers[182]). Doch geſteht Melanchthon zu, daß Reue, Gebet und Almoſen, ob ſie gleich keine Vergebung der Sünden verdienen könnten, die Strafen der Sünden wenigſtens milderten[183]).

6) Der actus Dei, nach welchem er dem Menſchen das Verdienſt Chriſti zurechnet, heißt justificatio. Sie iſt dasjenige Urtheil Gottes, nach welchem er dem Menſchen das

---

sanctificati sumus per oblationem Christi semel. Item: una oblatione consummavit in perpetuum sanctificatos."

182) S. Augsb. Confeſſ. Art. 12.: „Rejiciuntur et isti (die Katholiken), qui non docent, remissionem peccatorum per fidem contingere, sed jubent nos mereri gratiam per satisfactiones nostras." Art. 15.; „Traditiones humanae institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis, adversantur Evangelio et doctrinae fidei. Quare vota et traditiones de cibis et diebus etc. institutae ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis inutiles sunt et contra Evangelium." S. Augsburg. Confeſſ. art. 20. 21. abus. V. VI. Apol. art. VI. de conf. et satisf. VII. de humanis traditionibus; IX. de invocat. sanctorum; XI. de conjug. sacerdot. XII. de sacrif. et de missa; XIII. de votis monasticis. Art. Schmalc. II. de missa: III. de poenitentia; XIV. de vot. monast. XV. de hum. tradition.

183) Apol. III. de dilect. et implet. legis p. 114.: „Nos quoque concedimus, poenas, quibus castigamur, mitigari nostris orationibus et bonis operibus, denique tota poenitentia." Ebendaſ. p. 117.: „Concedimus et hoc, quod eleemosynae mereantur multa beneficia Dei, mitigent poenas, quod mereantur, ut defendamur in periculis peccatorum et mortis, sicut paulo ante de tota poenitentia diximus."

Verdienſt Chriſti zurechnet, und ihn nun nicht mehr als Sünder, ſondern als Gerechten betrachtet und behandelt [184]). Der Zuſtand des Menſchen aber, der gerechtfertigt iſt, heißt justitia fidei, die durch den Glauben dem Menſchen mitgetheilte Gerechtigkeit oder Strafloſigkeit. — Die Rechtfertigung iſt aber als ein actus forensis (ſ. die vor. Anmerk.) zu betrachten, d. h. als eine Handlung, wodurch weder der Menſch noch Gott ſelbſt verändert, ſondern bloß der Menſch von der Schuld losgeſprochen, für ſtraflos erklärt, alſo bloß ein Verhältniß zwiſchen Gott und

---

184) Melanchthon in der Apolog. ſagt art. II. p. 73., daß justificare in der Schrift nicht nur ex injustis justos efficere, seu regenerare, ſondern auch justos pronuntiare seu reputare heiße, und macht art. III. de dil. et implet. leg. p. 109. bei der Stelle Kol. 2, 18. die letztere Bedeutung geltend, indem er ſagt: „Justificari signif. hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari." Dagegen er ebendaſelbſt nicht läugnet, daß man auch mit Jacobus ſagen könne: der Menſch werde nicht allein durch den Glauben, ſondern auch durch die guten Werke gerecht, wenn man justificari im erſtern Sinne nehme. Denn die Tugend ſey eine nothwendige Folge der Juſtification. Er erkennt aber, daß justificatio, wenn es von der Zurechnung des Verdienſtes Chriſti geſagt werde, nur sensu forensi zu nehmen ſey, wo es (ebendaſ. p. 125.) bedeute: „Reum absolvere, et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem." Dagegen verwahrt ſich die Concordienf. Art. III. ſehr ſorgfältig vor der Verwechſelung beider Bedeutungen, und nimmt das Wort nur im erſtern Sinne, indem ſie ſagt p. 685.: „Vocabulum justificationis in hoc negotio significat justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere, propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur." Ja ſie verwirft ebendaſ. p. 697. in der negativa die erſtere Bedeutung ausdrücklich: „Rejicimus errorem, quod in Prophetarum et Apostolorum dictis, ubi de justitia fidei agitur, vocabula justificare et justificari, non significent a peccatis absolvere, et remissionem peccatorum consequi, sed propter infusam per Spiritum s. charitatem, virtutes et opera, quae inde promanant, reipsa et revera justos effici."

Menſchen verändert wird [185]). Die Rechtfertigung beſteht daher nicht in einzelnen Handlungen Gottes, ſie hat keine Stufen oder Grade, ſondern ſie iſt der einzige Entſchluß, alle Menſchen um Chriſti willen zu begnadigen. So bald alſo der Menſch die Bedingung erfüllt, unter welcher er an dieſem Rathſchluſſe Antheil haben kann (den Glauben), ſo bald tritt er ein in das Verhältniß der Gerechtfertigten. Die Rechtfertigung als actus Gottes iſt daher nur eine, und ſich ewig ſelbſt gleich [186]). Darum wiſſen auch die ſymb. Bücher nichts von der hoheprieſterlichen Fürbitte Chriſti (intercessio sacerdotalis), wenn man nämlich darunter beſondere einzelne Handlungen des erhöhten Chriſtus verſteht, durch welche er Gotte ſein Verdienſt vorhalte, und ihn zur Begnadigung einzelner Sünder vermöge. Melanchthon nennt zwar Apol. IX. de invocat. sanct. p. 227 und 229. Chriſtum einen intercessorem und pontificem,

---

185) Dieſes behaupten die ſymb. Bücher gegen die römiſche Kirche, welche unter „rechtfertigen" eine Handlung dachte, durch welche Gott dem Menſchen eine habituelle Gerechtigkeit mittheile, und ihn heilige oder wiedergebäre; daher ſie justificari und regenerari für gleichbedentend nahm. Man nennt dieſes zum Unterſchiede von der justificat. forensi, justificationem physicam s. hyperphysicam, und nannte es infusionem gratiae, habitum infusum. S. die vorige Anmerk. und Melanchthon Apol. III. de dilect. et implet. legis, wo dieſe Meinung p. 120. mit den Worten angeführt wird: „Alter modus justificationis traditur a theologis scholasticis, cum docent, quod justi simus per quendam habitum a Deo infusum, qui est dilectio."

186) Apol. III. p. 96.: „Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis, (haec enim tantum fide consequimur) sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita, et post hanc vitam, quia Paulus inquit: unusquisque recipiet mercedem juxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores. At remissio peccatorum similis et aequalis est omnium, sicut unus est Christus, et offertur gratis omnibus, qui credunt, sibi remitti propter Christum peccata."

aber nicht, in wiefern er für Einzelne beſonders handle, ſondern in wiefern er einmal die Begnadigung der Menſchen bewirkt habe.

§. 150.

Fortſetzung. Die Folgen der Rechtfertigung und die Bedingung derſelben, der Glaube.

Um den Begriff der Rechtfertigung vollſtändig zu überſehen, ſind nun noch die Folgen derſelben für den Menſchen anzugeben, welche die ſymb. Bücher aus ihr ableiten. Dieſe Folgen laſſen ſich unter drei Geſichtspunkte bringen: 1) Aufhebung der Strafen, die uns wegen der Erbſünde und der aus dieſer hervorgehenden wirklichen Sünden treffen ſollten; 2) Ertheilung der Glückſeligkeit oder der Anſprüche auf das Glück, das Gott den Menſchen in der zukünftigen Welt urſprünglich zugedacht hatte (die ewige Seligkeit); 3) moraliſcher Friede des Herzens mit Gott und wahre Beſſerung: oder die Kindſchaft Gottes[187]).

Nach der ausdrücklichen Erklärung der ſymb. Bücher erſtreckt ſich nämlich die Wirkung der Rechtfertigung 1) auf die Aufhebung der Schuld und Strafe nicht nur der Erbſünde, ſondern auch der wirklichen Sünden[188]). Durch

187) Das ſagt ſchon der 2te Art. im klein. Katech.: „Von allen Sünden, vom Tode und der Gewalt des Teufels, auf daß ich ſein eigen ſey, und in ſeinem Reiche unter ihm lebe ꝛc." — Etwas ausführlicher der große Katech. 2r Artik. — am beſtimmteſten die Concordienf. III. p. 684.: „Homo peccator coram Deo justificatur, hoc est, absolvitur ab omnibus suis peccatis (d. i. a poenis peccatorum) et a judicio justissimae condemnationis, et adoptatur in numerum filiorum Dei, atque haeres aeternae vitae scribitur, sine ullis nostris meritis aut dignitate etc." Ebendaſ. p. 688.: „Fide nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur."

188) Augsb. Conf. III.: „Christus hostia fuit non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus homi-

die Rechtfertigung nämlich wird die Gewalt des Teufels, des Todes, der Hölle und der Sünde über uns gebrochen und aufgehoben, die durch die Erbſünde entſtanden war, d. h. die Herrſchaft des Teufels über uns als Sünder hört auf, er hat keine Macht mehr über uns, uns zu ſchrekken und zur Hölle zuzubereiten; der leibliche Tod wird zwar, weil die Erbſünde hier nie ganz abgelegt wird, nicht wieder aufgehoben, aber für die Verſöhnten iſt er nicht mehr Strafe, weil er keine Schreckniſſe mehr hat; die Hölle, dem Sünder bereitet, wird nicht der Wohnplatz der Verſöhnten, ſie ſehen den ewigen Tod nicht; die Sünde kann uns nicht mehr verdammen vor Gottes Gericht, und nicht mit Schrecken und Verzweiflung erfüllen[189]). Die vollkommene Befreiung von der Erbſünde

---

num peccatis." — Ebendaſ. abus. III. de missa, in der 181ſten Anmerk. angeführt. — F. C. III. p. 697.: „Sua obedientia Christus omnem nostram inobedientiam, quae in nostra natura et huius cogitationibus, verbis et operibus haeret, texit: ut ea nobis ad damnationem non imputetur etc." — Ebendaſ. art. V. p. 714.: „Filius Dei in sese suscepit maledictionem legis ferendam, omnia nostra peccata plenissima satisfactione expiavit, ita quidem, ut per ipsum solum cum Deo reconciliemur, remissionem peccatorum per fidem consequamur, a morte omnibusque aliis peccati suppliciis liberemur, et in aeternum salvemur."

189) **Vergebung der Sünde** definirt Melanchthon Apol. III. p. 113. ſo: „Quod possint redimi peccata, id est, tolli obligatio seu reatus, seu placari ira Dei," und p. 114.: „Loquitur Daniel (4, 24.) non solum de remissione culpae, quia remissio poenae frustra quaeritur, nisi cor apprehenderit prius remissionem culpae." — Cat. min. art. 2.: „Qui (Christus) me perditum et damnatum hominem redemit, et ab omnibus peccatis, a morte, a potestate Satanae liberavit." — Am deutlichſten iſt der große Katech. 2r Artik., wo erſt der Zuſtand des Unverſöhnten ſo beſchrieben wird: „Diabolus nos suis technis in apertam Dei rebellemque inobedientiam, mortem et omnia pericula pertractos injecit, adeo, ut in ejus indignatione (Zorn und Ungnade) jaceremus, perpetuae damnationi adjudicati. — Aber der Sohn Gottes: nos ab omni et peccati, et mortis ac

geſchieht aber erſt am jüngſten Tage in der Auferſtehung; bis dahin bleibt die Erbſünde immer in der menſchlichen Natur; ſie wird aber dem Menſchen nicht zugerechnet[190]).

Diaboli captivitate, in libertatem adoptionis suae asseruit; nos ex inferorum faucibus eripuit, asseruit, inque libertatem vindicavit, irati Patris favorem et gratiam placata indignatione conciliavit, tanquam possessionem suam in tutelam suam nos suscepit, ut nos per suam justitiam, sapientiam, potestatem, vitam et beatitatem regat et gubernet." — Apol. IV. de confess. et satisf. p. 190.: „Mors Christi non solum est satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte." — Daß der leibliche Tod dem Verſöhnten nicht mehr Strafe ſey, führt Melanchthon ebendaſ. p. 194. ſo aus: „Corpus mortuum est propter peccatum, id est mortificatur propter praesens peccatum, quod adhuc in carne reliquum est. Et mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati, ut prorsus novi resurgamus. Neque jam in morte credentis, postquam fide terrores mortis vicit, ille aculeus est et sensus irae, de quo Paulus dicit: aculeus mortis peccatum est; potentia vero peccati lex. Illa potentia peccati, ille sensus irae *vere est poena, donec adest, mors sine illo sensu irae non est poena.*" Die Fortdauer des Todes des Leibes wird ebendaſ. p. 195. von der Fortdauer der Erbſünde hergeleitet: „Corpora nostra debent esse hostiae propter voluntatem Dei, ad obedientiam nostram declarandam, non ad compensandam mortem aeternam, pro qua aliud pretium habet Deus, scilicet mortem filii sui. — — Mortem corporis propter peccatum Deus homini inflixit, et post peccatorum remissionem propter exercendam justitiam non ademit, videlicet ut exerceatur et probetur justitia eorum, qui sanctificantur." — Apol. VIII. de bon. oper. p. 221.: „Nullam habebunt satis firmam consolationem conscientiae piorum adversus terrores *peccati* et mortis, et adversus Diabolum *sollicitantem ad desperationem,* si non sciant, se debere statuere, quod gratis propter Christum habeant remissionem peccatorum. Haec fides sustentat et vivificat corda in illo asperrimo certamine desperationis."

190) Cat. maj. art. II. —: „Donec nos in die novissimo prorsus ab hoc pravo seculo, Diabolo, morte, peccatis liberatos separet ac segreget." F. C. VI. de tertio usu legis p. 719.: „Quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutissima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem im-

Mit der Aufhebung dieſer Strafen iſt aber zugleich 2) die Ertheilung der uns urſprünglich zugedachten Glückſeligkeit verbunden, welche eine unmittelbare Folge der Rechtfertigung iſt, nämlich die adoptio in filios Dei, und die haereditas vitae aeternae, alſo eine objective Seligkeit, welche in einem veränderten Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, nach welchem er nicht als Sünder, ſondern als Gottgeliebter behandelt wird, und in dem Eintritt in ſelige Verhältniſſe nach dem Tode beſteht[191]). — Hieraus folgt aber von ſelbſt auch 3) eine ſubjective Seligkeit, nämlich der Friede des Gewiſſens mit Gott, oder das Bewußtſeyn, in ihm einen verſöhnten Vater zu haben und von ihm als Kind geliebt zu werden, und Kraft und Luſt zu wahrer ſittlicher Beſſerung[192]). Für den

---

putentur; et per Spirituum s. veteris Adami mortificatio et renovatio in spiritu mentis eorum inchoata sit: tamen vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret.“ (wobei auf Röm. 7, 18. 19. 23. Gal. 5, 17. verwieſen wird.) — Noch einige Stellen ſ. Anmerk. 31.

191) Cat. maj. de bapt.: „Salvum fieri scimus nihil aliud esse, quam a peccati, mortis et Diaboli tyrannide liberari, in Christi regnum deferri, ac cum eo immortalem vitam agere.“ F. C. III. p. 695.: „Eo ipso, cum fide justificamur, simul etiam adoptionem in filios Dei, et haereditatem vitae aeternae atque salutem adipiscimur.“ Uebrigens ſ. die in der 181ſten u. 187ſten Anmerk. angeführten Stellen.

192) A. C. XX. de bon. op.: „Qui scit, se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum, scit, se ei curae esse, invocat eum.“ — Apol. II. de justif. p. 68.: „der rechtfertigende Glaube, quia in poenitentia, hoc est, in terroribus consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert Spiritum s., ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat, obedire Deo in omnibus afflictionibus.“ Ebendaſ. p. 71.: „Praedicatio poenitentiae perterrefacit conscientias veris et seriis terroribus. In his corda debent rursus concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter ipsum habeamus remissionem peccatorum. Haec fides in illis pavoribus eri–

Gerechtfertigten verlieren auch die gemeinen Uebel des Lebens und die natürlichen Folgen ſeiner bereueten Sünden die Natur der Strafe, und verwandeln ſich bei ihm in väterliche Züchtigungen Gottes und in Erziehungsmittel der Tugend, weil ſein Bewußtſeyn mit ihnen nicht mehr das Gefühl des Zornes Gottes verbindet *). Als einzige Bedingung der Rechtfertigung nennen die ſymb. Bücher den Glauben, und läugnen dabei ausdrücklich, daß der Menſch irgend etwas thun und leiſten könne, wodurch er ſelbſt Vergebung der Sünde bei Gott auszuwirken vermöge. Keine Reue, keine guten Werke (bona opera), man mag darunter beſondere Büßungen und ſelbſt er-

---

gens et consolans accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat. Nam illa consolatio est nova et spiritualis vita." Ebendaſ. III. de dilect. et implet. leg. p. 134.: „Dum inter terrores (conscientiae) erigimur et consolationem concipimus, simul crescunt alii motus spirituales, notitia Dei, timor Dei, spes, dilectio Dei, et regeneramur, ut ait Paulus, ad agnitionem Dei, et intuentes gloriam Dei transformamur in eandem imaginem, id est, concipimus veram notitiam Dei, ut vere timeamus eum, vere confidamus nos respici, nos exaudiri. Haec regeneratio est *quasi inchoatio aeternae vitae*." — Mehr über den Einfluß der Rechtfertigung auf die Beſſerung ſ. Anmerk. 194.

*) Apol. VI. de confess. et satisf. p. 193.: „Subjecti sunt sancti morti et omnibus communibus afflictionibus. — — Et ut hae afflictiones plerumque sunt poenae peccatorum, tamen in piis habent alium finem potiorem, scilicet ut exerceant eos, ut inter tentationes discant quaerere auxilium Dei, agnoscant diffidentiam cordium suorum. — — Afflictiones sunt disciplina, qua Deus exercet sanctos. Item: afflictiones propter praesens peccatum infliguntur, quia in sanctis mortificant et extinguunt concupiscentiam, ut renovari spiritu possint. — — Afflictiones non semper sunt poenae pro certis factis praeteritis, sed sunt opera Dei destinata ad nostram utilitatem, et ut potentia Dei fiat conspectior in infirmitate nostra." — Daß auch der Tod nicht mehr Strafe ſey, weil der Verſöhnte dabei nicht mehr den Zorn Gottes empfinde, wird ebendaſ. geſagt. Die Worte ſ. in der 189ſten Anmerk. — Ueber die ſubjective Natur der Strafe ſ. 1 Thl. S. 429.

wählte Uebungen der Frömmigkeit (ſ. Anmerk. 182.), oder eigentliche Tugend und Pflichterfüllung verſtehen, können Gottes Gnade verſchaffen, ſondern dieſes vermag allein der Glaube an Chriſtum, als unſern von Gott geordneten Verſöhner [193]). Vielmehr iſt eine wahre Beſſerung

---

193) Augsb. Conf. IV.: „Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso." — Art. 20.: „Opera nostra non possunt reconciliare Deum, aut mereri remissionem peccatorum, sed hanc tantum fide consequimur, credentes, quod propter Christum recipiamur in gratiam." — Apolog. III. de dilect. et impl. leg. p. 100.: „Docemus, quod fide propter Christum coram Deo justi reputemur, quod non reputemur justi propter opera sine mediatore Christo, quod non mereamur remissionem peccatorum, gratiam et justitiam per opera, quod opera nostra non possimus opponere irae et judicio Dei, quod opera nostra non possint terrores peccati vincere: sed quod sola fide vincantur terrores peccati, quod tantum mediator Christus per fidem opponendus sit irae et judicio Dei." — Art. Schm. pars II. art. 1.: „Cum nullo opere, lege aut merito acquiri et apprehendi possit (remissio peccatorum), certum et manifestum est, solam hanc fidem nos justificare." — F. C. III. p. 684.: „Homo peccator coram Deo justificatur — sine ullis nostris meritis aut dignitate, et absque ullis praecedentibus, praesentibus aut subsequentibus nostris operibus. — Fides autem unicum est medium illud, quo illa bona (die Rechtfertigung) apprehendimus, accipimus, nobisque applicamus. Ea fides donum Dei est, per quod Christum redemtorem nostrum in verbo Evangelii recte agnoscimus, et ipsi confidemus. — Fides non propterea justificat, quod ipsa tam bonum opus, tamque praeclara virtus sit, sed quia in promissione Evangelii *meritum Christi apprehendit* et amplectitur: illud enim per fidem nobis applicari debet, si eo ipso merito justificari velimus." Ebendaſ. p. 690.: „Etsi conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera: tamen

nur erſt möglich, wenn der Menſch mit Gott durch den Glauben verſöhnt iſt; denn eine wahre Tugend, die aus Liebe zu Gott hervorgehet, und nicht aus Furcht vor der Strafe, kommt nur aus dem Glauben, und alle äußerlich mit dem Geſetz übereinſtimmende Werke ſind nicht Tugend, wenn ſie nicht aus der Liebe zu Gott, aus freiwilligem Gehorſam, den allein der Gerechtfertigte haben kann, hervorgehen [194]). Wenn aber die Schrift behauptet, daß in

---

haec omnia nequaquam possunt aut debent immisceri articulo justificationis coram Deo. — — Hoc officium (p. 691. sq.) et haec proprietas fidei solius est manetque, quod videlicet sola fides et nulla prorsus alia res sit illud remedium et instrumentum, quo Dei gratia et meritum Christi in promissione Evangelii apprehendatur, accipiatur, nobisque applicetur, et ut ab hoc applicationis officio atque proprietate charitas (d. i. die Liebe, welche Tugend erzeugt, an andern Orten dilectio) omnesque aliae virtutes aut opera penitus excludantur." In der negativa, ebendaſ. p. 694., wird auch die Meinung verworfen, daß der Menſch zugleich durch den Glauben und durch die inchoatio novae obedientiae gerechtfertigt werde. — Daß aber unter guten Werken nicht allein die ſogenannten guten Werke der Katholiken, ſondern auch die Tugend ſelbſt verſtanden werde, zeigen nicht nur die angeführten Stellen aufs Klarſte, ſondern auch hauptſächlich der 4te Artik. der Concordienformel de bonis opp.

194) Außer den in der 192ſten Anmerk. angeführten Stellen ſ. A. C. VI.: „Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere, et quod oporteat bona opera, mandata a Deo facere, propter voluntatem Dei." — Gegen ſeine römiſch-katholiſchen Gegner ſagt Melanchthon in der Apologie II. de justif. p. 65. sq.: „Adversarii intuentur praecepta secundae tabulae (die Pflichten gegen den Nächſten,) quae justitiam civilem continent (vergl. Anmerk. 2.), quam intelligit ratio. Hac contenti putant, se legi Dei satisfacere. Interim primam tabulam (die Pflichten gegen Gott) non vident, quae praecipit, ut diligamus Deum, ut vere statuamus, quod Deus irascatur peccato, ut vere timeamus Deum, ut vere statuamus, quod Deus exaudiat. At humanus animus sine Spiritu s., aut securus contemnit judicium Dei, aut in poena fugit et odit

der Ewigkeit jedem vergolten werden ſolle nach ſeinen Werken; ſo bezieht ſich dieſes bloß auf den Grad oder die Stufe der Seligkeit. Dieſe nämlich wird nach eines jeden Tugend beſtimmt, aber die Seligkeit überhaupt, d. i. die Aufnahme in den Wohnort der Seligen und die Befreiung von der Hölle, hängt nicht von einzelnen Tugenden, ſondern von der Rechtfertigung ab [195]. Unter

---

judicantem Deum. Itaque non obtemperat primae tabulae. Cum igitur haereant in natura hominis contemtus Dei, dubitatio de verbo Dei, de minis et promissionibus, vere peccant homines, etiam cum honesta opera faciunt sine Spiritu s., quia faciunt *ex impio corde*, juxta illud: quicquid (Rom. 14, 23.) non est ex fide, peccatum est. Tales enim operantur cum contemtu Dei, sicut Epicurus non sentit, se Deo curae esse, respici, aut exaudiri a Deo. *Hic contemtus vitiat opera in speciem honesta, quia Deus judicat corda.* — — Impossibile est, diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus; donec terret et videtur nos abjicere in aeternam mortem, non potest se erigere natura humana, ut diligat iratum, judicantem et punientem." Ebendaſ. III. de dilect. et impl. leg. p. 83.: „Postquam fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et expectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare et obedire ei in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos, quia corda habemus spirituales et sanctos motus. Haec non possunt fieri nisi postquam fide renati sumus et renati accipimus Spiritum s." Vergl. ebendaſ. p. 84. 85. 86. und p. 122.: „Cum hoc modo (daß man durch den Glauben mit Gott verſöhnt iſt) cor erigitur et vivificatur fide, concipit Spiritum s., qui renovat nos, ut legem facere possimus, ut possimus diligere Deum, verbum Dei, obedire Deo in afflictionibus, ut possimus esse casti, diligere proximum." S. auch ebendaſ. p. 125. 134. 137 f. V. de poenit. p. 177. Art. Schm. art. 13. — F. C. III. p. 692.: „Bona opera non praecedunt fidem, et sanctificatio non praecedit justificationem;" beſonders aber der 4te Art. de bonis operibus.

195) S. die 186ſte Anmerk. — Apol. III. de dilect. et impl. leg. p. 134 sq.: „Sicut justificatio ad fidem pertinet, ita pertinet ad fidem vita aeterna. — Fatentur enim adver-

dem Glauben aber wird hier nicht eine bloße hiſtoriſche Kenntniß von Jeſu, ſondern die feſte und wirkſame Ueberzeugung verſtanden, daß Gott uns um des Verdienſtes Chriſti willen die Sünden vergebe. Dieſer Glaube iſt Gottes Geſchenk, und wird dadurch rechtfertigend, daß er das Verdienſt Chriſti ergreift, d. i. ſich an daſſelbe mit feſtem Vertrauen hält[196].

---

sarii, quod justificati filii sint Dei et cohaeredes Christi. Postea (nach der Juſtification) opera, quia placent Deo propter fidem (Anmerk. 194.), merentur alia praemia corporalia et spiritualia. *Erunt enim discrimina gloriae sanctorum.*“ — Ebendaſ. p. 137.: „Etsi justificatio et *vita aeterna* ad fidem pertinent, tamen bona opera merentur alia praemia corporalia et spiritualia, et *gradus* praemiorum, juxta illud: unusquisque accipiet mercedem juxta suum laborem.“

196) A. C. art. 20.: „Nomen fidei hic non significat tantum historiae notitiam, qualis est in impiis et Diabolo, sed significat fidem, quae non tantum credit historiam, sed etiam *effectum historiae*, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum.“ Vergl. die Apolog. III. p. 108. — Ebendaſ. p. 124.: „Quod adversarii cavillantur, multos impios ac diabolos etiam credere; saepius diximus, nos de fide in Christum, hoc est, de fide remissionis peccatorum, de fide, quae vere et ex corde assentitur promissioni gratiae, loqui. — Fides non tantum est notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione affertur, videlicet remissionem peccatorum.“ — F. C. III. p. 684.: „Ea fides donum Dei est etc.“ — Ebendaſ. IV. p. 701.: „Fides est divinum quoddam opus in nobis, quod nos immutat, ex Deo regenerat etc.“ — Et est fides illa quiddam vivum, efficax et potens: ita, ut fieri non possit, quin semper bona operetur. — Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripere pateretur.“ Ebendaſ. III. p. 684.: „Fides propterea justificat, quia in promissione Evangelii meritum Christi apprehendit et amplectitur.“ S. Anmerk. 193.

§. 151.

Reſultate der Kirchenlehre.

Das Weſentliche der kirchlichen Lehre beruht alſo in Folgendem: Der Menſch war urſprünglich geſchaffen, um das Geſetz Gottes zu erfüllen, und er hatte dazu die Kraft. Unter der Bedingung eines relativ nach der ihm ertheilten urſprünglichen Kraft vollkommenen Gehorſams gegen das Geſetz ſollte er glücklich werden, und die ewige Seligkeit erlangen. So war der urſprüngliche Rathſchluß Gottes, der aber durch die entſtandene Erbſünde verhindert wurde. Da Gott unveränderlich gerecht iſt; ſo konnte er den Menſchen eine Glückſeligkeit nicht gewähren, deren ſie nur in ihrem Normalzuſtande würdig waren; er mußte ihnen vielmehr die ihnen zugedachte Seligkeit nicht nur entziehen, ſondern ſie auch mit dem Gegentheile derſelben, der ewigen Verdammniß, beſtrafen. Denn ſie hatten nicht nur den Normalzuſtand der Vollkommenheit verloren, ſondern waren auch in den entgegengeſetzten Zuſtand der geiſtlichen Blindheit und Sündhaftigkeit verfallen. Weil aber Gott auch unendlich gütig iſt; ſo konnte er ſeinen urſprünglichen Rathſchluß von der Beſeligung der Menſchen nicht aufgeben. Er traf daher einen Ausweg, durch welchen ſeine Gerechtigkeit befriedigt, und der gefallene Menſch doch beſeligt werden könnte. Er veranſtaltete eine Genugthuung für ſeine ewig unveränderliche Gerechtigkeit. Dazu gehörte 1) daß Jemand an der Menſchen Statt das Geſetz ſo erfüllte, wie ſie es ſelbſt urſprünglich hätten erfüllen ſollen; daß aber auch 2) Jemand die Strafen übernahm, die ſie durch ihre Sünden verwirkt hatten. Dieſes konnte kein bloßer Menſch; denn kein Menſch, weil ſie alle die Erbſünde haben, konnte das Geſetz vollkommen halten, und jeder litt wegen eigener Schuld, was er litt. Es konnte dies aber auch keine göttliche Perſon; denn dieſe konnte keine Leiden und Strafen tragen. Aber wohl konnte es ein Gottmenſch, deſſen menſchliche Natur frei war von der

Erbſünde. Der Gottmenſch Chriſtus leiſtete das Erforderliche; er, obgleich als Gott über das Geſetz erhaben, erfüllte doch daſſelbe vollkommen, indem er ohne Sünde war; und ob er gleich, als ſündlos, nicht hätte leiden und ſterben ſollen, ſo litt und ſtarb er doch, aber in der Abſicht, daß dieſes einem Dritten, Schuldigen — dem Menſchengeſchlecht, zugerechnet würde. Jeſus wollte, daß Gott ſeinen Gehorſam und ſeine Leiden als eine Genugthuung annähme für die Menſchen und ihre Sünden; Gott nimmt dieſe Genugthuung aus Gnade (aus freier Liebe zu den Menſchen) an, und rechnet ſie den Menſchen zu, als ob ſie dieſelbe ſelbſt geleiſtet hätten. Er juſtificirt ſie vor ſeinem Richterſtuhle, d. h. betrachtet ſie als wieder eingeſetzt in den vorigen Stand (den Stand der Unſchuld), und erläßt ihnen nicht nur die Strafen für die Sünde, ſondern ertheilt ihnen auch die ihnen urſprünglich zugedachte Seligkeit der zukünftigen Welt. Als Bedingung von Seiten der Menſchen wird der Glaube an dieſe Verſöhnungsanſtalt gefordert; und dieſer Glaube wirkt nun Liebe und Vertrauen zu Gott, und dadurch einen kindlichen Gehorſam, d. i. wahre, aus Liebe zu Gott erzeugte Tugend: denn vor der Rechtfertigung war nur ein aus Furcht hervorgehender, knechtiſcher Gehorſam (bloße Legalität aus Furcht vor der Strafe) vorhanden, und die mit dem Sittengeſetz übereinſtimmenden Handlungen hatten nur den Schein der Tugend, weil ihnen die rechte Quelle, die Liebe zu Gott (pia mens), fehlte. Da alſo vor der Rechtfertigung (d. i. vor dem Bewußtſeyn, mit Gott verſöhnt zu ſeyn) keine wahre Tugend Statt finden kann, ſo beruht auch die Rechtfertigung nicht auf unſrer Tugend, und letztere kann nicht die Begnadigung, ſondern bloß die Stufe der Seligkeit beſtimmen.

§. 152.

Dogmatiſche Beurtheilung des kirchl. Syſtems.

Was die logiſche Conſequenz betrifft, ſo iſt dem kirchlichen Lehrbegriffe zuzugeſtehen, daß es ihm im Allgemeinen daran nicht mangele. Denn, wenn man die Prämiſſen zugibt, auf denen er ruht, nämlich daß eine Erbſünde dem Menſchen anklebe, welche mit Entziehung des ſeligen Lebens nach dem Tode beſtraft werde, daß Gott nach ſeiner Gerechtigkeit dieſe Strafen nicht erlaſſen könne; daß eine ſtellvertretende Genugthuung möglich, und daß ſie von Chriſto geleiſtet worden ſey: ſo werden ſich die meiſten Sätze der Kirchenlehre, obgleich nicht alle, aus jenen Vorderſätzen als Folgerungen ergeben. Dahin gehören die Behauptungen, daß die ganze Verſöhnungsanſtalt Gottes Gnade zuzuſchreiben ſey, in wiefern dieſer das meritum Christi entſtehen ließ, und einen für die Menſchen verſöhnenden Gebrauch von ihm machte, daß ſich die Verſöhnung, ſo wie die Erbſünde allgemein iſt, ihrer Beſtimmung und möglichen Wirkſamkeit nach auf alle Menſchen erſtrecke; daß die Rechtfertigung keine Grade habe, ſondern bei allen gleich ſey; daß die gänzliche Befreiung von der Erbſünde erſt nach dem Tode erfolge; daß die Rechtfertigung abhängig ſey vom Glauben, und nur aus dieſem erſt wahre Frömmigkeit hervorgehe; daß die Folge der Rechtfertigung die Erlangung des ſeligen Lebens nach dem Tode ſey; daß der Verſöhner ſelbſt von der Erbſünde frei ſeyn, und einen vollkommenen Gehorſam gegen das göttliche Geſetz zeigen mußte.

Dagegen enthält die kirchliche Theorie auch Lehrſätze, welche entweder aus jenen Prämiſſen nicht folgen, oder in Widerſpruch ſtehen mit andern Theilen des Syſtems. Dieſe ſind, 1) daß der Verſöhner ſelbſt habe Gott ſeyn müſſen und die Verſöhnung nur durch einen Gottmenſchen möglich geweſen ſey. Aus den Prämiſſen des Syſtems folgt nur, daß der Verſöhner frei ſeyn mußte von der

Erbſünde, daß er freiwillig Leiden übernahm, und Gott erklärte, dieſe Leiden den Menſchen zur Vergebung ihrer Schuld imputiren zu wollen. Daraus folgt nun zwar, daß der Verſöhner ein leidensfähiges Subject, aber nicht, daß er Gott ſeyn mußte. Das Letztere beruht auf der von den ſymbol. Büchern vorausgeſetzten Behauptung Anſelms, daß der Menſch durch die Sünde, weil er ein unendliches Weſen (Gott) beleidige, ſich auch unendliche Schuld zuziehe, die alſo auch nur durch ſtellvertretende Leiden von unendlichem Werthe habe getilgt werden können. Leiden von unendlichem Werthe ſeyen aber nur die eines Gottmenſchen. Wie aber ein endliches Weſen durch endliche Handlungen eine unendliche Schuld verwirken könne, iſt ganz ungedenklich, da der Grad der Verſchuldung ſich nach der ſubjectiven Beſchaffenheit des Sünders richtet. Eine unendliche Schuld kann keinem endlichen Weſen zukommen, eben weil es endlich iſt, und läge ſie auf den Menſchen, ſo hätte ſie nur durch Gott ſelbſt, alſo einzig durch die göttliche Natur des Gottmenſchen, auf keine Weiſe aber durch die menſchliche getilgt werden können, weil dann auch das Verdienſt (meritum), das verſöhnt, unendlich ſeyn, ein ſolches aber durch kein zeitliches Leiden, durch keine menſchliche Natur erworben werden könnte. — Auch geht aus der Behauptung, daß Gotte nur ein Gottmenſch Genugthuung habe leiſten können, die widerſprechende Folge hervor, daß Gott ſich ſelbſt die Genugthuung geleiſtet habe. — Dahin gehört 2) die Behauptung, daß Chriſtus, als Gott, Herr des Geſetzes geweſen ſey, und nicht nöthig gehabt habe, daſſelbe zu erfüllen; daß folglich ſein bewieſener Gehorſam uns zugerechnet werden könne (Anmerk. 175). Denn auf der andern Seite wird die vollkommene Freiheit Chriſti von aller Sünde davon abgeleitet, daß er als Menſch keine Erbſünde an ſich hatte, als eine Eigenſchaft ſeiner menſchlichen Natur betrachtet, was ſie auch nur allein ſeyn kann. Als Menſch aber war Jeſus ebenfalls zum Gehorſam gegen die göttlichen Geſetze verpflichtet,

und mußte um ſeinetwillen das Geſetz erfüllen, wie denn auch Paulus ihn wegen ſeines Gehorſams für belohnungsfähig erklärt, Phil. 2, 8. 9. — Darum iſt es auch ungedenklich, wie der vollkommene Gehorſam der menſchlichen Natur gegen das Sittengeſetz (obedientia activa) den übrigen Menſchen imputirt werden könne. Denn hätte Jeſus eine Sünde gethan, ſo hätte er nach dem Syſtem den Tod, wie Adam verwirkt, und hätte in ſeinen Leiden nicht der Strafträger für die Menſchen ſeyn können. Man kann daher, da er als Menſch ſelbſt zur Tugend verpflichtet war, nicht ſagen, daß er das Geſetz an unſrer Statt, wohl aber daß er es zu unſerm Beſten erfüllt habe, weil er nur bei einem heiligen Leben in ſeinem Leiden und Tode ein Strafträger für Andre ſeyn konnte. In ſo fern kann man auch ſagen, daß ſein ganzes Leben, als Gehorſam betrachtet, zur Verſöhnung wirkſam und förderlich, nicht aber daß es ſelbſt verſöhnend war und uns imputirt werde. Dieſe Imputation eines thuenden Gehorſams iſt aber überhaupt mit dem Syſtem in Widerſpruch. Man ſagte zwar: der leidende Gehorſam habe uns nur von der Verdammniß befreit, aber noch nicht die Seligkeit erworben, die nicht erlangt werden könne ohne das Verdienſt der Tugend. Das Letztere vermöge ſich aber kein Menſch zu erwerben, weil auch der Beſte noch unvollkommen im Gehorſam bleibe, indem die Erbſünde im Leben nicht ganz abgelegt werden könne. Doch theils folgt aus der Schuld der Erbſünde, wie §. 127. erinnert wurde, nicht eine ewige Verdammniß mit ewigen Martern, ſondern bloß die Ausſchließung von dem ſeligen Leben nach dem Tode; folglich liegt in der Wiederaufhebung dieſer Schuld von ſelbſt der Anſpruch auf dieſes Leben, wie auch Luther (im kleinen Katech. vom Abendmahle) die Seligkeit als nothwendige Folge der Vergebung der Sünde betrachtet, wenn er ſagt: „wo Vergebung der Sünden iſt, da iſt auch Leben und Seligkeit;“ theils würde daraus der gegen das

Syſtem ſelbſt gerichtete Satz folgen, daß die Menſchen, da ihnen die vollkommene Tugend Chriſti imputirt werde, als hätten ſie ſelbſt das Geſetz erfüllt, der Beßerung nicht bedürften, und ihre Dugend auf ihre Belohnung in der Ewigkeit, wie doch das N. Teſt. und das Syſtem lehrt, gar keinen Einfluß haben könnte; theils würde dadurch entweder der thuende oder der leidende Gehorſam überflüſſig werden. Denn da die Kraft des leidenden nicht etwa bloß auf die Erbſünde, ſondern auch auf die wirklichen Sünden bezogen wird, da er ſowohl rückwärts bis Adam als auch vorwärts bis zum letzten Tage imputirt wird, und ſich auf die durch die Sünde verwirkte Schuld bezieht; ſo iſt klar, daß alle Schuld wegen Nichterfüllung des Geſetzes dadurch aufgehoben, folglich auch das menſchliche Geſchlecht in Hinſicht ſeines urſprünglichen Anſpruchs auf Leben wieder in integrum reſtituirt wird. Nimmt man aber an, daß Chriſtus in gleichem Umfange für die Vergangenheit ſowohl als für die Zukunft alles geleiſtet habe was die Menſchen hätten leiſten ſollen, und daß ihnen dieſes Verdienſt angerechnet wird, als hätten ſie es ſich ſelbſt erworben; ſo iſt damit die ganze Schuld aller Sünden von Adam an vernichtet, und es iſt gleich als wäre der Sündenfall nicht geſchehen, ſondern das Geſetz wäre vom Anfang an erfüllt worden. Es wäre alſo auch dann keine Genugthuung für die Schuld gedenklich[197]).

---

197) Junge (Döderleins Religionsunterricht, 11r Theil. S. 160) ſagt hierüber: „wenn die Menſchen die Obliegenheit gegen das Geſetz verſäumt haben, ſo wird nun dieſes dadurch vollkommen erſetzt, wenn ein andrer an ihrer Statt dieſelbe erfüllt, — ſie ſind alsdann als ſolche zu betrachten, die alles gethan haben, und es bleibt bei ihnen keine Strafe mehr übrig. Eben ſo wenn — ein andrer für den Sünder die Strafen des Ungehorſams leidet, ſo iſt nicht nöthig, daß auch der Ungehorſam, für den er leidet, nun wieder durch einen vollkommenen Gehorſam vergütet werde. Es entſtünde auch daraus in der Zurechnung der Rechtfertigung ein wirklicher Widerſpruch. Indem uns Gott den thätigen Gehorſam Jeſu zurechnet, erklärt er uns für Gerechte, die alles,

Der thuende Gehorſam alſo, den die Concordienformel dem leidenden beigeſellt, iſt daher etwas ganz Ueberflüſſiges, wofür ihn auch Melanchthon in der Apologie (de dilect. et implet. leg. p. 93.) anerkannt, wenn er ſagt: „Cum autem (wegen des leidenden Gehorſams) justi reputentur, lex non potest eos accusare et damnare, etiamsi legi reipsa non satis ſecerint.

Wenn ferner das Syſtem behauptet, 4) Jeſus habe unſre Sünden, oder die Strafen, die wir hätten tragen ſollen, getragen; ſo ſtellt ſich ein Mißverhältniß dar zwiſchen dem, was Chriſtus litt, und dem, was er als Strafträger hätte leiden ſollen. Hätte er die Schuld und Strafe getragen, die auf dem Menſchen wegen der Erbſünde lag *); ſo hätte er nicht nur dem zeitlichen Tode, ſondern auch nach ſeiner menſchlichen Natur dem ewigen Tode, oder den Höllenſtrafen unterworfen werden müſſen. Das Syſtem aber erklärt das, was der Strafträger duldete, den Tod bei den Menſchen, für nicht aufgehoben, das aber, was er nicht ſtellvertretend duldete, die Verdammniß, für aufgehoben. Dieſes fühlend behaupteten unſre ſpätern Theologen, Jeſus habe die Höllenſtrafen für uns am Kreuze zwar nicht extenſiv, der Dauer nach, aber doch intenſiv, der Stärke nach, getragen. Doch da nach der Schrift und dem Syſtem die Höllenſtrafen, wenn auch nicht einzig, doch hauptſächlich von der leidensvollen Qualität des Straforts abgeleitet werden; alſo von Etwas, was

---

was ihnen oblag, vollkommen erfüllt haben, für Menſchen, auf denen keine Schuld haftet. Indem er uns aber den leidenden Gehorſam zurechnet, erklärt er uns für Sünder, die Strafe verſchuldet haben, und folglich in einer Handlung für ſchuldig und unſchuldig, für Sünder und Gerechte. So hebt denn wirklich eine Genugthuung die andre auf. Weiter kann es auch niemand geben, der einen Ueberfluß an Tugend und Unſchuld hätte, die er an einen andern abtreten könnte."

*) „Ut meam culpam, quae mihi luenda fuerat, persolveret." Catech. maj. art. 2.

auf den Mittler nicht übergetragen werden konnte, auch die menſchliche Natur Chriſti unfähig ſeyn mußte, die unendlichen Leiden des ganzen Menſchengeſchlechts allein zu tragen, endlich das Zuſammenziehen ewiger Strafen, die den größten Theil ihrer Stärke durch ihre Dauer bekommen, in die Beſchränkung einiger Stunden geradehin ungedenklich iſt; ſo war dieſe Nachhülfe der kirchlichen Theorie keine glückliche.

Ferner, wenn das Syſtem 5) behauptet, daß die Leiden eines Gottmenſchen einen unendlichen Werth haben, und vermöge dieſes Werthes für Gott eine vollkommene Satisfaction für die Sünden der Menſchen ſeyen; ſo folgt, daß, wenn der Gottmenſch dieſe Satisfaction leiſtete, die Annahme derſelben von Gott nicht aus Gnade geſchehen, und noch weniger an die Bedingung des Glaubens geknüpft werden konnte. Wenn die Geltung der Satisfaction aus der göttlichen Natur des Stellvertreters folgt, und wegen dieſer Natur die göttliche Gerechtigkeit vollkommen befriedigt; ſo iſt die Freiſprechung der Menſchen etwas Nothwendiges und die göttliche Gerechtigkeit hat nichts weiter zu fordern, alſo auch keinen Glauben und keine guten Werke.

Welche Schwierigkeiten das Syſtem in Beziehung der Verſöhnung auf die Erbſünde und die Theilnahme der göttlichen Natur an dem Erlöſungswerke darbiete, iſt ſchon §. 122. und 141. gezeigt worden.

Je ſchwieriger es iſt, dieſe Inconvenienzen zu beſeitigen, und je beſtimmter ſich die Angriffe der Gegner dieſer Lehre gerade auf dieſe Punkte richteten, und deren Widerlegung als eine Widerlegung der der Verſöhnungslehre zu Grunde liegenden Hauptſätze und der Schriftlehre ſelbſt anſahen, deſto nothwendiger iſt es, die Schriftlehre hierüber genau zu entwickeln, und ihren Unterſchied von der kirchlichen bemerklich zu machen.

§. 153.
Kritik der kirchlichen Lehre von der Verſöhnung nach dem Neuen Teſtament.

Bei der Frage, ob die kirchliche Lehre im N. Teſt. gegründet ſey, und was überhaupt Jeſus und die Apoſtel von der Vergebung der Sünde und namentlich der Aufhebung der Strafe der Erbſünde um Jeſu willen, lehrten [197]), entſteht eine dreifache Unterſuchung: 1) ob nicht das N. Teſt. der kirchlichen Lehre in mehrern Stellen widerſpreche? 2) ob Jeſus ſelbſt, 3) ob die Apoſtel eine Verſöhnung im Sinne der Kirche lehren? Einige nämlich [198]) haben 1) Stellen zu finden geglaubt, in denen die Vergebung der Sünden von etwas anderm als vom Tode Jeſu abgeleitet werde; nämlich a) von der Gnade Gottes und ſeiner allgemeinen Liebe gegen alle, auch gegen ſündigende Menſchen. Aber Matth. 5, 45., worauf man ſich beruft, iſt bloß davon die Rede, daß Gott den Sünder immer noch an den allgemeinen phyſiſchen Wohlthaten dieſer Erde (was auch von den moraliſchen, z. B. den Anſtalten zur Beſſerung, gilt) Antheil nehmen läßt, nicht von ſeiner Aufnahme ins ewige Leben. b) Von der Verſöhnlichkeit des Sünders gegen ſeine Beleidiger, Matth. 6, 12—15. 18, 21—35. Es iſt aber offenbar, daß Jeſus die Verſöhnlichkeit nicht als wir-

---

197) Beſondere Unterſuchungen über die Lehre des N. Teſt. ſind angeſtellt in Storrs Abhandl. über den Zweck des Todes Jeſu, in ſ. Brief an die Hebr. — Flatts, Löfflers, Schwarze's, Stäudlins, Seilers ſchon früher angeführte Schriften. Außerdem ſ. Henke's Magaz. 6r Bd. 1s St. Henke's neu. Magaz. 1r B. 1s St. A. Th. Hartmanns Blicke in den Geiſt des Urchriſtenthums, (Düſſeld. 1802. 8.) S. 221 ff. — (Gubalke), Darſtellung der verſchiedenen Geſichtspunkte, aus welchen der Tod Jeſu betrachtet werden kann, (Brieg 1803. 8.) S. 237 ff.

198) De Wette, bibl. Dogm. S. 276. Löffler, über die Genugth. S. 24 ff. beſonders Wegscheider, inst. th. dogm. §. 137. Vergl. Ammon, summa th. chr. §. 119.

kende Urſache der Vergebung aufſtellt *), da ſie auch bei einem Ungebeſſerten Statt finden kann, ſondern nur als eine Gemüthsſtimmung, welche bei denen, die von Gott Vergebung erwarteten, vorauszuſetzen ſey, und welche zur Beſſerung überhaupt gehöre. Auch iſt da nicht von Strafen der Erbſünde in der Ewigkeit, ſondern von irdiſchen Strafen die Rede. — c) Von der Reue, Beſſerung und nachfolgenden Tugend, Pſ. 32, 4. Jeſ. 1, 16—19. 43, 25. 55, 7. 58, 3 ff. 59, 12 ff. Jer. 31, 34. Hoſ. 6, 1—6. Joel. 2, 12. und Matth. 3, 8. 4, 17. Mark. 1, 4. Luk. 7, 47. Kap. 15. K. 18, 14. Joh. 8, 11. Apoſt. 26, 18. 1 Joh. 3, 7. — Was die Stellen des A. Teſt. betrifft, ſo gehören ſie hier, wo von Chriſti und der Apoſtel Lehre die Rede iſt, nicht her. Was aber das N. Teſt. betrifft, ſo können dieſe Stellen der kirchlichen Lehre um deßwillen nicht widerſprechen, weil auch nach ihr die Reue und Beſſerung, obgleich nicht die causa meritoria der Vergebung, doch die conditio sine qua non derſelben iſt. Denn wir werden nachher ſehen, daß die Reue und Beſſerung es iſt, welche den Menſchen mit Gott verſöhnt, daß es aber die Verſöhnungsanſtalt iſt, welche ihn mit der moraliſchen Weltordnung verſöhnt, und die moraliſche Möglichkeit vermittelt, daß er in eine ſelige Welt verſetzt werden kann. Der Satz: dem Reuigen und Gebeſſerten widerfährt Gnade, iſt daher auch bei der Theorie der Verſöhnung richtig, welche dabei nur das hinzuſetzt: daß dieſe Gnade nicht durch die Beſſerung verdient wird, und daß, wenn dieſe Gnade im Erlaß der Strafe wirkſam werden ſoll, die Verſöhnungsanſtalt hinzukommen müſſe. Es iſt aber auch in allen angeführten Stellen nicht vom Erlaß der Strafe der Erbſünde, oder von Erlangung der ewigen Glückſeligkeit die Rede. Denn was Matth. 3, 8. 4, 17. Mark.

*) S. auch Luthers Erklärung im großen Katechismo bei der 5ten Bitte.

1, 4. geſagt wird, bezieht ſich darauf, daß nur der Gebeſſerte in das Reich Chriſti aufgenommen, und des Glücks deſſelben theilhaftig werden kann; indem für den Ungebeſſerten die Verſöhnung ganz nutzlos iſt. Luk. 7, 47. iſt offenbar von irdiſchen Strafen und einzelnen Verirrungen, nicht von der Erbſünde und dem ewigen Tode die Rede, wie ſchon der Ausdruck ἁμαρτίαι πολλαὶ, ὀλίγον ἀφίεται anzeigt. Was aber die Parabel vom verlornen Sohne Luk. 15. betrifft, ſo iſt ihr Zweck, die Juden zu lehren, daß auch die Völker, welche ſich von der Verehrung des wahren Gottes losgeſagt, daß auch Heiden (τελῶναι V. 1.) zur Beglückung durch den Meſſias, wenn ſie der Aufforderung zur Beſſerung folgten, beſtimmt ſeyen, und daß die Juden darüber nicht ſcheel ſehen dürften. Es iſt aber hier nicht die Rede vom Erlangen des ewigen Lebens, ſondern von der Aufnahme in die ſichtbare Geſellſchaft der Verehrer Jeſu auf der Erde, welche, wie auch Matth. 3, 8. 4, 17. und Mark. 1, 4. zeigen, durch die Beſſerung bedingt wird. Ob nun aber gleich dieſe Aufnahme auch den Zweck hat, die Aufgenommenen zur Seligkeit nach dem Tode zu führen; ſo wird doch nicht geſagt, daß die Reue auch dieſes zu bewirken vermöge, und daß nicht noch etwas andres dazu erfordert werden könne. Die Beſſerung bewirkt bloß die Fähigkeit, an den Wohlthaten des chriſtlichen Inſtituts zu nehmen, und war daher Bedingung der Aufnahme; die Ertheilung dieſer Wohlthaten ſelbſt kann aber darum ſehr wohl an Bedingungen geknüpft ſeyn, welche von der Beſſerung ſehr verſchieden ſind, und in der Natur des Inſtituts liegen, aber nur unter der Vorausſezzung der Beſſerung anwendbar ſind. Beinahe daſſelbe gilt von Luk. 18, 14., wo δεδικαιωμένος zwar wohl absolutus a poena, oder „Gotte wohlgefälliger", nicht aber „gerechtfertiget" im Sinne des Syſtems heißen kann, da es durch das hinzuzudenkende μᾶλλον im Comparativ ſteht, und die Rechtfertigung des Syſtems keine Grade zuläßt. Auch

iſt hier von Abſolution von der Erbſünde und der Erlangung des ewigen Lebens die Rede nicht. Daß aber der Menſch durch Reue und Beſſerung Gotte wohlgefälliger werde, das lehrt auch die Theorie von der Verſöhnung. Die Stelle Joh. 8, 11. gehört hieher gar nicht, da ſie nur von einem moraliſchen Urtheile Jeſu, von der Vergebung der Sünde bei Gott aber gar nicht handelt. Apoſt. 26, 18. ſpricht von der Bekehrung der Heiden zum Chriſtenthume, von der Aufnahme unter die ἡγιασμένους, und es werden die Wohlthaten, die dadurch den Heiden zu Theil werden, nämlich die Erleuchtung, die Beſſerung (Befreiung von der Herrſchaft des Teufels), die Vergebung der bis dahin begangenen Sünden, angeführt, ohne daß jedoch dabei ein Cauſalzuſammenhang dieſer Wohlthaten behauptet würde, welche vielmehr ſämmtlich von der πίστει, τῇ εἰς Χριστόν, als ihrer gemeinſchaftlichen Quelle abgeleitet werden, alſo den Glauben an ihn als Verſöhner nicht aus-, ſondern mit einſchließen.

Ferner ſagt man, die Vergebung der Sünde werde hergeleitet: d) von der Tugend allein, und der Erfüllung des Sittengeſetzes. Die Stelle 1 Joh. 3, 7., auf die man ſich beruft, handelt aber nicht von der Rechtfertigung des Sünders, ſondern von der Tugend des bereits gebeſſerten und gerechtfertigten Chriſten, und auch nach dem kirchlichen Syſtem iſt es ganz wahr, „daß, wer reine Tugend übe, auch δίκαιος, d. h. ein Sünd- und Schuldloſer ſey;" aber es liegt in dieſer Behauptung nur, daß er wegen ſeines jetzigen Zuſtandes ſchuldlos ſey, nicht aber daß er dadurch auch die Schuld früherer Sünden tilge. Vergl. V. 10. Kap. 2, 29. Vielmehr gedenkt Johannes V. 5. ſelbſt eines Hinwegnehmens früherer Schuld durch Chriſtum. Was aber die Antwort Jeſu, Luk. 10, 25 ff. (vergl. Matth. 22, 35. Mark. 12, 28.), auf die Frage, wie man die ζωὴν αἰώνιον erlangen könne, betrifft, nämlich daß dieſes geſchehe durch Liebe zu Gott und den Nächſten; ſo iſt zu bedenken: α) daß der fragende Schriftgelehrte,

nach Matthäus und Markus, nicht darnach fragte, wie er das ewige Leben erlange, ſondern Jeſu die jüdiſche Streitfrage vorlegte: welches das vornehmſte Gebot ſey in dem moſaiſchen Geſetze, und daß bei dieſem Widerſpruche das Anſehen des Matthäus dasjenige des Lukas überwiegt. (S. 1 Thl. S. 283.) Wenn man aber auch die Erzählung des Lukas für richtig hält, ſo β) konnte doch Jeſus dem Fragenden nicht anders antworten, als aus dem Geſetze Moſis, das von einem Verſöhner noch nichts enthält; γ) er konnte noch nicht von ſeinem Tode und deſſen Wirkungen ſchicklicher und verſtändlicher Weiſe reden; δ) ζωὴ αἰών. iſt hier nach dem Sinne des Fragenden zu nehmen, und bezeichnet nicht die Aufnahme in die ſelige Welt nach dem Tode, ſondern die Aufnahme in das Reich des Meſſias und deſſen irdiſcher Glückſeligkeit. Jeſus ſagt daher, daß nur wahrer Tugendeifer ihn zur Aufnahme in ſeine Kirche geſchickt mache, wie auch aus Mark. 12, 34. erhellt, und ε) endlich iſt hier nirgends von Vergebung früherer Sünde, oder der Erbſünde die Rede.

Noch weniger aber ſteht e) der Kirchenlehre entgegen, daß Jeſus ſelbſt Sünden vergeben und auch den Apoſteln die Macht Sünden zu vergeben ertheilt habe; Matth. 9, 2. 22. Mark. 2, 5. 5, 34. Joh. 20, 23. vergl. Matth. 16, 19. Denn in dieſen Stellen iſt von der Heilung phyſiſcher Gebrechen die Rede, welche die Juden bekanntlich für Strafen der Sünde, entweder deſſen, der ſie an ſich hatte, oder ſeiner Aeltern und Vorfahren betrachteten (ſ. Joh. 9, 2. 3. und Kap. 5, 14., und daſelbſt die Interpreten), und heilen und die Sünde vergeben ſind hier gleichbedeutend. Daſſelbe gilt auch von Joh. 20, 23., wo Jeſus dieſelbe Kraft des Geiſtes (πνεῦμα), durch die er wunderthätige Heilungen verrichtet hatte, auch ſeinen Jüngern mittheilt, mit der Verſicherung, daß Gott ſolchen Menſchen, welchen ſie heilen würden, die Strafe erlaſſen, ihre Heilung genehmigen, ſie nicht mit neuer Krankheit ſtrafen würde. Von Strafen in der Ewigkeit iſt hier alſo

nirgends die Rede. Eben ſo wenig kann man ſich f) auf Matth. 12, 31 ff. berufen, wo geſagt wird, daß alle Sünden, die gegen den heil. Geiſt ausgenommen, vergeben würden. Denn es iſt hier nicht von Sünden überhaupt, ſondern von Läſterungen die Rede, es wird dabei nicht ausgeſchloſſen, daß die Vergebung an gewiſſe Bedingungen geknüpft ſeyn könne, und es iſt auch ungewiß, ob von der Vergebung bei Gott die Rede ſey. (§. 119.) — Wenn aber g) die Vergebung der Sünde von der Taufe abgeleitet wird, Mark. 16, 16. Apoſt. 22, 16. vergl. 26, 18., ſo iſt es nicht ſowohl die Taufe ſelbſt, als der bei derſelben an den Tag gelegte Glaube an Chriſtum (als Lehrer und Verſöhner), welche Vergebung bewirkt; daher auch bei Markus in der damnatoriſchen Sentenz die ἀπιστία allein genannt, und der Taufe nicht gedacht wird. Und wenn h) Paulus Röm. 4, 25. ſagt, daß Jeſus unſrer Sünde wegen geſtorben, und διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν wieder aufgeweckt worden ſey; ſo leitet er die Sündenvergebung nicht von der Auferſtehung ab, ſondern ſagt nur: daß die Beglückung des Sünders durch Jeſum, das heißt, ſeine Einführung in die ζωὴν αἰών, welcher die Verſöhnung vorhergehen mußte, nur Statt finden könne, wenn Jeſus auferſtanden und (ſ. Apoſt. 5, 31.) zur Rechten Gottes erhöht ſey. Das Bewirken der Verſöhnung ſchreibt alſo der Apoſtel dem Tode Chriſti, das Einführen in das himmliſche Reich aber dem auferſtandenen Chriſto zu. Eben ſo Röm. 8, 34. 1 Petr. 1, 3. Auch 1 Kor. 15, 17. ſagt daſſelbe, und drückt noch den richtigen Gedanken aus, daß Chriſtus als der von Gott geſendete Lehrer und Verſöhner durch die Auferſtehung beglaubigt ſey. — Daß aber i) Jeſus den Tod geſcheuet habe (Matth. 26, 39. 42. Mark. 14, 36. Luk. 22, 42.), beweiſet nicht, daß er ihn für ſein Mittlergeſchäft unnöthig gefunden, ſondern nur, daß er ihn als ein Uebel betrachtet habe. Vielmehr unterwarf er ſich ihm freiwillig (Matth. 20, 18. 19. 26, 23. Luk. 18, 31 ff.), als einem zur Erfüllung der Abſichten ſeiner Sen-

dung nothwendigen Erforderniß. Endlich iſt k) aus der Verſicherung Joh. 17, 4., daß er ſein Werk vollbracht habe, nicht zu ſchließen, daß er ſeinen Tod nicht mit als zu ſeinem ἔργῳ gehörig betrachtet habe. Denn Jeſus betrachtet hier ſeinen Tod, wegen der Nähe und Gewißheit deſſelben, als ſchon geſchehen, und der Aoriſtus ἐτελείωσα zeigt auch keine abgeſchloſſene und vollendete Handlung an, wie denn auch V. 14. ἐμίσησεν (vergl. V. 15.) für das Futurum ſteht, und V. 18. auch das Ausſenden der Apoſtel, ob es gleich erſt nach der Auferſtehung geſchah, als ſchon vergangen dargeſtellt wird.

§. 154.
Fortſetzung: Ausſprüche Jeſu über die verſöhnende Wirkung ſeines Todes.

In den drei erſten Evangelien finden ſich ſehr wenige Ausſprüche Jeſu über ſeinen Tod. Im Markus und Lukas wird in keiner Stelle deſſen gedacht, daß Jeſus zur Vergebung der Sünde ſterbe, und nur Luk. 24, 47. wird im Allgemeinen das Sterben, Auferſtehen, die Ausbreitung des Evangeliums und die ἄφεσις ἁμαρτιῶν mit einander verbunden. Doch wird der Tod Jeſu als ein, Jeſu von Gott beſtimmtes, Schickſal, als göttliche Anordnung dargeſtellt. Matth. 20, 18 f. 26, 23. Luk. 18, 31 f. Mark. 8, 31. 10, 32. Luk. 9, 22. 24, 7. 26 f. 46. *), und die Anordnung des heil. Abendmahls zeigt,

*) Ueber die Worte Jeſu Matth. 27, 46. bemerkt Schott (epit. p. 217.): „Teneamus, verba esse ex Ps. 22, 2. desumta, quae Christo dolores gravissimos sentienti in mentem venerint, et ab eo pronuntiata fuerint, ut ostenderet (?), Ps. 22. per ipsum cruciatus gravissimos sustinentem eventu comprobari.“ Unſere ältern Theologen ſehen darin einen Beweis, daß Jeſus die Höllenſtrafen, die hölliſche Verzweiflung am Kreuze erduldet habe. Auf jeden Fall iſt dieſer Ausruf ein Zeugniß, daß Jeſus kein Schwärmer war, der in Ueberſpannung des Gefühls die Schmerzen nicht empfunden hätte.

daß Jeſus ſelbſt ihn als einen wichtigen Theil ſeines Berufs betrachtet habe. Dagegen kommen im Matthäus Stellen vor, in denen Jeſus ſeinen Tod als eine Verſöhnung für die Sünden der Menſchen darſtellt. Nämlich 1) Matth. 20, 28. Wenn auch *λύτρον* das Löſegeld, wodurch man einen Gefangenen (3 Moſ. 25, 51 f. 19, 20. Jeſ. 45, 13.) von der Gefangenſchaft, oder einen vom Tode loskauft (2 Moſ. 21, 30. 4 Moſ. 35, 31. 18, 15.), bisweilen nicht pretium redemtionis, ſondern im Allgemeinen „Befreiung“ ohne ein Löſegeld zu bezahlen heißt, (ſ. Luk. 21, 28. Röm. 8, 23. Eph. 4, 30. Tit. 2, 14. Gal. 4, 5. 3, 13.); ſo muß es doch hier in Verbindung mit *ἀντί* in ſeinem urſprünglichen Sinne (*ἀντίλυτρον*) ſtehen, und pretium redemtionis bezeichnen. Es iſt nur hierbei dunkel, von was Jeſu Tod loskaufen ſolle, und es wird nicht beſtimmt geſagt, daß es die Strafe der Sünde ſey, von welcher ſein Tod befreie[199]). Was aber dieſe Stelle unbeſtimmt läßt, das wird 2) Matth. 26, 28. deſto deutlicher geſagt, nämlich daß es die Vergebung der Sünde ſey, welche durch Jeſu Tod erkauft werden ſollte[200]). Beide Stellen erläutern ein-

199) Auch ſagt Jeſus nur, daß ſein Tod ſtellvertretend ſeyn ſolle für viele, *πολλοί*. Man hat daher (Neu. theol. Journ. 7r B. S. 166. 169.) dabei an die Jünger gedacht, und überſetzt: „Ich entreiße meine Jünger durch meine Aufopferung der Lebensgefahr.“ Andre (Ammon, bibl. Theol. 3r. B. S. 44.) dachten dabei an das jüdiſche Volk, und deſſen Befreiung vom moſaiſchen Geſetze. Wahrſcheinlicher ſteht *πολλοί* für *πάντες*, die Vielen, die große Menge, wie Röm. 5, 12–18. 1 Kor. 15, 22. Hebr. 9, 28. Zwar ſollte dann vor *πολλῶν* der Artikel *τῶν* ſtehen; aber die neuteſtamentlichen Schriftſteller nehmen es nicht an allen Orten mit dem Artikel ganz ſo genau als die Profanſchriftſteller (S. mein Lexicon manuale N. T. unter *ὁ, ἡ, τό*). Doch könnte man auch ſagen, daß Jeſus, obgleich ſein Tod für alle Menſchen zum Löſegelde beſtimmt war, doch abſichtlich nur *ἀντὶ πολλῶν* geſagt habe, weil er vorherſah, daß ſein Tod nicht allen, ſondern nur vielen Menſchen dem Erfolge nach verſöhnend und rettend ſeyn werde.

200) Man hat es auffallend gefunden, daß die Worte *εἰς*

ander, und beide in Verbindung enthalten den Gedanken: daß Jeſus geſtorben ſey, als ein Löſegeld, um viele (alle) von den Strafen der Sünde zu befreien. Daß ſich aber Jeſus hier als ein Opfer für die Sünde darſtellt, iſt offenbar, und die Jünger, an die Opferbegriffe gewöhnt, konnten auch dieſen Ausſpruch kaum in einem andern Sinne faſſen, als daß Jeſus als ein Opfer ſterbe zum Erlaß der Sündenſtrafen. Doch bleibt auch hierbei unbeſtimmt, an welche Sünden und an welche Strafen zu denken ſey.

Aber weit häufiger und weit beſtimmter ſpricht Jeſus hierüber im Evangelio Johannis. Denn da wird Jeſus gleich bei ſeinem Auftritte K. 1, 29. 36. als das Opferlamm bezeichnet, das der Welt Sünde auf ſich nehmen ſolle *); da wird ſein Tod als ein wichtiger Theil ſeines Amts, als beſondre göttliche Anſtalt, der ſich Jeſus freiwillig unterworfen habe Joh. 3, 16. 10, 17. 18. 18, 11. dargeſtellt, und es werden ihm folgende Sätze in den Mund gelegt: 1) ſein Tod ſey ein ſtellvertretender zur Erlöſung der Menſchen. Dieſes zeigt K. 10, 11 ff. das Gleichniß von einem Hirten, der für ſeine Heerde ſein Leben wagt und hingibt, damit die Heerde nicht ſterben müſſe; woraus

---

ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ſich weder bei Markus, noch bei Lukas und Paulus (1 Kor. 11, 24 f.) finden, und daraus die Schlußfolge ziehen wollen, daß Matthäus oder ein Anderer ſie als erklärende Gloſſe beigefügt haben könne. S. Gubalke a. a. O. S. 255., und Schulze über das Abendmahl. Da jedoch Matthäus bei der Einſetzung des Abendmahls ſelbſt zugegen war, ſo hat er, unter der Vorausſetzung, daß er der Verfaſſer des Evangeliums iſt, was man neuerlich, jedoch ohne zureichenden Grund, hat zweifelhaft machen wollen, hierin größere Glaubwürdigkeit als die übrigen Erzähler, die keine Ohrenzeugen waren.

*) Dieſe Bedeutung des *αἴρειν τὴν ἁμαρτ.* iſt bewieſen in den „grammatiſchen Bemerkungen über Joh. 1, 29.“ von Storr, in Flatt's Magaz. 2 St. Dagegen erklärt Gabler in 3 Programmen (meletemata in locum Jo. 1, 29. Jenae 1809 sq. 4.) *αἴρειν* durch patienter ferre.

folgt, daß Jeſus ſagen will: auch er ſterbe anſtatt der Menſchen, daß dieſe nicht verloren würden, ſondern das Leben hätten. Man ſehe die erläuternde Stelle Joh. 11, 50 f. im Vergleich mit Matth. 20, 28. und Mark. 10, 45. wo ὑπέρ und ἀντί einander erläutern, und beide eine rettende Stellvertretung anzeigen. Eben ſo Kap. 3, 14 ff. die Vergleichung mit der rettenden Schlange (Num. 21, 9.), womit ſein Kreuzestod ſymboliſch bezeichnet, und eine gleiche Wirkung von ihm hergeleitet wird. 2) Sein Tod gereiche nicht bloß den Juden, ſondern auch den Heiden (d. i. allen Menſchen) zur Erlöſung. K. 10, 15. 16. K. 11, 50—52. 3) Die Strafe aber, von der er ſie erlöſe, ſey der Tod, und zwar der ewige Tod, und das, was er ihnen gebe, ſey das Leben, und zwar das ewige ſelige Leben. K. 6, 27. 33. vergl. 39. 40. 10, 28. 17, 2. 3. K. 3, 17. 18. 36. 8, 51. 5, 24. vergl. V. 26—29. 6, 47—58. 11, 25. 26. 14, 2—6. Daß aber bei dem Ausdrucke ζωὴ αἰώνιος nicht an Glückſeligkeit überhaupt, und noch weniger an Glückſeligkeit dieſes Lebens zu denken ſey, zeigt, a) daß dieſem Leben der wirkliche Tod entgegengeſetzt, und ſtatt ἔχειν ζωὴν die Formel μὴ ἰδεῖν τὸν θάνατον gebraucht wird, K. 6, 47—50. 58. 8, 51. b) daß der Zuſatz εἰς τὸν αἰῶνα häufig dabei ſteht, K. 6, 58. 8, 51. 52. 11, 26. c) daß dieſe ζωὴ mit der ἀνάστασις verbunden wird, und auf den Tod des Leibes folgt, K. 11, 25. 26. 6, 54. 5, 24—29. d) daß ausdrücklich Wohnungen des Himmels (im Gegenſatz gegen den Hades) genannt werden, welche durch Jeſum den Menſchen bereitet ſind, K. 14, 2—4.*). 4) Dieſes Leben aber verſchafft Jeſus den Menſchen nicht allein durch ſeine Lehre und den Gehorſam gegen dieſelbe,

*) Die οἰκία τοῦ πατρός iſt nach jüdiſchen Vorſtellungen nichts andres als der Himmel. Nach der Juden bald näher darzuſtellenden Meinung kamen die Seelen der Menſchen in den Hades, wo ſie zwar fortdauerten, aber in einem Zuſtande, den man nicht Leben ſondern Tod nennen mußte. Eigentliches Leben aber war nur im Himmel, der Wohnung Gottes und der Engel.

ſondern hauptſächlich durch ſeinen Tod. Dieſes zeigt Joh. 6, 51—55., wo Jeſus mit Anſpielung auf den Lebensbaum des Paradieſes Geneſ. 3, 22 ff. und mit Hindeutung auf den Genuß ſeines Leibes und Blutes im Abendmahle ſagt, daß er ſeinen Leib für das Leben der Welt gebe *). Daß er hierbei von dem Gedanken an eine Verſöhnung für diejenige Sünde, durch welche der Tod entſtand, ausgehe, iſt nicht nur an ſich wahrſcheinlich, ſondern wird es noch mehr dadurch, daß Satan, Kap. 8, 44., der Menſchenmörder genannt wird, und durch die Aeußerung K. 8, 21. 24., daß, die an ihn nicht glaubten, in ihren Sünden ſterben würden. Hieraus erklärt ſich auch, wie Jeſus K. 12, 32. 33. ſagen kann: er werde durch ſeinen Kreuzestod (denn darauf bezieht ſich ὑψωθῇ, wie auch 18, 31 f. zeigt) alle nach ſich ziehen. Er meint damit, daß er nicht nur zum Vater gehen, ſondern durch ſeinen Tod den Menſchen auch eine Wohnung im Himmel (K. 14, 2 bis 6.) bereiten, und ſie aus dem Hades mit ſich in den Himmel ziehen werde. — 5) Nur derjenige aber erlangt dieſes Leben, der an den Welterlöſer glaubt; wem die πίστις (die übrigens nicht näher erklärt wird) fehlt, der geht verloren, Joh. 3, 17. 18. 36. 8, 51. Kap. 1, 12. 6, 29. 35. 20, 31.

---

*) Der Ausdruck dieſer Stelle: „Wer mein Fleiſch iſſet ꝛc.“ ſcheint mir aus Rückſicht auf den Lebensbaum, mit dem ſich Jeſus vergleicht, erklärt werden zu müſſen, und wenn Jeſus auf das Abendmahl Rückſicht nimmt, der Sinn zu ſeyn: wer meinen Leib und mein Blut genießt, der wird von mir, der ich das Leben bin, wie der, der einſt vom Lebensbaume aß, Unſterblichkeit empfangen. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß Johannes von einem Leben nach dem Tode, die moſaiſche Stelle aber von einer Freiheit vom Tode ſpricht. Daß aber Jeſus dieſes Leben namentlich von ſeinem Tode ableite, zeigt V. 51, wo er ſagt: das Lebensbrod ſey ſein Körper, σάρξ ἣν ἐγὼ δώσω (διδόναι für παραδιδόναι, wegen der Verbindung mit ὑπέρ, wie Luk. 22, 19.; vergl. Gal. 1, 4.) ὑπὲρ τοῦ κόσμου ζωῆς. Calvin urtheilte daher, wenn er dieſe Stelle vom Abendmahle erklärt, gewiß richtiger, als die Verfaſſer unſrer Concordie, welche dieſes läugneten.

Daſſelbe, was Johannes Jeſum in ſeinem Evangelio ſagen läßt, lehrt er im erſten Briefe, nämlich: daß Jeſus der Urheber des Lebens ſey (1, 2.), dazu erſchienen, um die Sünden zu tragen (3, 5.), das iſt, die Strafe derſelben wegzunehmen, und uns das ewige Leben (3, 14. 4, 9. 5, 11—13.) zu erwerben, indem er durch ſeinen Tod, der ein Verſöhnungsopfer (2, 1. 2.) und ſtellvertretend (3, 16.) iſt, nicht nur die Heiden, ſondern auch die Chriſten, und das ganze Menſchengeſchlecht von den Strafen der Sünde, dem ewigen Tode, befreit habe, K. 1, 7—10. 2, 1. 2. 12. 3, 14.

So finden ſich die Grundideen der kirchlichen Lehre in den Schriften Johannes, der nicht nur in der Lehre von der Gottheit des Sohnes, ſondern auch von der Erlöſung mit Paulus ſehr genau übereinſtimmt.

§. 155.

Fortſetzung: Ausſprüche der Apoſtel über den Verſöhnungstod Jeſu.

Wenn die Apoſtel in ihren Schriften mehr über den Tod Jeſu ſagen, als ſich in Jeſu Ausſprüchen in den drei erſten Evangelien findet; ſo würde der Schluß, daß es eine von den Apoſteln erſt durch Reflexion aufgefaßte Idee geweſen ſey, den Tod Jeſu als ein Opfer für die Sünden der Welt zu betrachten, immer noch zu raſch ſeyn. Zwar läßt ſich dafür ſagen: daß ihre Ueberzeugung von Jeſu Unſchuld und ſeiner Erhabenheit ſie, die mit Opferideen ſo vertraut waren, ſehr leicht darauf führen konnte, den Tod Jeſu als ein Opfer für fremde Schuld zu betrachten, beſonders wenn wirklich, wie höchſt wahrſcheinlich iſt, es damals Glaube der Juden war, daß vor dem Reiche des Meſſias eine Entſündigung des Volks vorhergehen, und der Meſſias ſelbſt zur Entſündigung des Volkes leiden, oder ſterben würde. Oder: daß ſie, um die Juden und Heiden über die Aufhebung der nach ihren Begriffen unentbehrlichen Opfer im Chriſtenthume zu beruhigen, den Tod Jeſu als

Opfer dargeſtellt, und dadurch die Verſicherung der Sündenvergebung, die zu den religiöſen Bedürfniſſen gehört, der neuen Religion vindicirt hätten. Aber ſo ſcheinbar auch dieſes iſt, ſo mußten die bei Matthäus aufgezeichneten Ausſprüche Jeſu, die Einſetzung des Abendmahls, und beſonders die Reden Jeſu, die wir beim Johannes finden, die Entwickelung der Verſöhnungslehre in der Seele der Apoſtel von ſelbſt hervorbringen. Und nach Lukas K. 24, 25—27. und V. 44—47. erhielten die Apoſtel nach Jeſu Auferſtehung von ihrem Meiſter über das οὕτως ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν, über die Nothwendigkeit und Beſtimmung der Leiden des Meſſias beſondern Unterricht.

Die Lehre der Apoſtel kömmt aber auf folgende Sätze zurück: 1) Es lag in Gottes Plan, daß Jeſus ſterben ſollte, daher die Uebernahme ſeines Leidens und Todes bei Jeſu ein Gott bewieſener Gehorſam iſt. Hebr. 10, 5—8. Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. Es mußte alſo ein wichtiger Zweck ſeyn, für den Jeſus ſtarb, und dieſer war 2) die Vergebung der Sünde, Eph. 1, 7. Röm. 3, 24 f. Koloſſ. 1, 14., was Röm. 5, 9. 1 Kor. 5, 21. unſre Rechtfertigung durch Jeſu Tod genannt, und darunter nichts andres als die Vergebung der Sünde verſtanden wird, wie Röm. 4, 6. 7. zeigt, wo die δικαιοσύνη im 7ten V. durch ἄφεσις ἀνομιῶν erklärt wird. Dieſer Zweck des Todes Jeſu war der wichtigſte, und wird 2 Kor. 5, 19. als der erſte und allgemeinſte genannt. — 3) Jeſu Tod aber iſt nicht die mittelbare, ſondern die unmittelbare Urſache der Sündenvergebung; er wirkt nicht dadurch Vergebung, daß er uns beſſert, und daß wir durch die Beſſerung Vergebung erlangen, ſondern die Pflicht der Beſſerung iſt eine Folge der durch Jeſum erhaltenen Sündenvergebung. 1 Petr. 2, 24. 1 Kor. 6, 20. vergl. Gal. 3, 13. 1 Petr. 1, 18. 19. Daher ſagen die Apoſtel in andern Stellen mit Uebergehung der nächſten Wirkung des Todes Jeſu, daß er uns zur Beſſerung ermuntern müſſe (Tit. 2, 14. Hebr. 9, 14.); nämlich weil Chriſten durch Jeſum Vergebung

der Sünde erhalten hätten, ſo ſey es undankbar, ferner dem Laſter zu dienen. Röm. 5, 10. *) — Ueberdieſes wird auch die durch den Tod Jeſu bewirkte Sündenvergebung als ganz allgemein dargeſtellt. Da dieſes aber die aus ihm möglicher Weiſe entſpringende Beſſerung nicht iſt, ſo folgt, daß auch die Apoſtel die erſtere nicht von der letztern als abhängig gedacht haben. Vielmehr betrachten die Apoſtel Jeſum als ein Opfer für die Sünden der Welt, und das Opfer hatte nicht die Abſicht, den Schuldigen zu beſſern, ſondern ihm Strafloſigkeit zu verſchaffen, und mit Gott zu verſöhnen. Die Apoſtel lehren daher 4) Jeſus habe den Tod gelitten, nicht um ſeine eigenen Sünden abzubüßen (Röm. 4, 25. 5, 6. 1 Kor. 15, 3. Hebr. 7, 26 f.), ſondern um Strafen für unſre Sünden zu dulden, die er als ein Sühnopfer getragen habe. Joh. 1, 29. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 28. vergl. Apok. 13, 8. Dem zu ſchlachtenden Opfer wurden bei den Juden im Namen deſſen, der es darbrachte, die Hände aufgelegt, um deſſen Schuld und Strafe auf daſſelbe gleichſam überzutragen. Das Opferthier mußte nun dieſe Schuld büßen, indem es geſchlachtet wurde (Levit. K. 4. K. 14. K. 16.). Es kam dabei nichts darauf an, ob der Opfernde die Todesſtrafe verwirkt hatte oder nicht, denn in den meiſten Fällen dieſer Art waren Sühnopfer nicht geſtattet. Denn das Sühnopfer

*) Storr bemerkt in ſ. Dogm. S. 595., daß der Tod Jeſu vorzüglich dadurch auf unſre Beſſerung wirken könne, in wiefern er entweder ein Beiſpiel des Gehorſams und der edelſten Liebe, oder ein Beweis für die Wahrheit der Lehre Jeſu, und dadurch ein Ermunterungsgrund zur Befolgung derſelben ſey. Nun gebe aber die Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu ſeinem Tode und ſeinem Beiſpiele erſt moraliſche Kraft, indem ſie zeige, daß er kein Schwärmer und Betrüger, oder Selbſtbetrogener, und daß ſein Tod keine gerechte Strafe, ſondern ein Gott wohlgefälliger Gehorſam geweſen ſey. Folglich würde die Vergebung der Sünde, wenn ſie unmittelbar von der Beſſerung abhängen ſollte, eher von der Auferſtehung Jeſu, die überhaupt den überzeugendſten Beweis von der Göttlichkeit der Lehre Jeſu enthalte, abzuleiten ſeyn.

mußte nicht gerade dieſelbe Strafe leiden, welche dem Opfernden gebührte, ſondern nur überhaupt eine Strafe, und namentlich den Tod, weil andre Strafen bei ihm nicht anwendbar waren. Hiervon iſt der Ausdruck entlehnt, die Sünden eines andern tragen, d. h. eine Strafe für ihn erdulden, und ihn dadurch von der Strafe, die ihn hätte treffen ſollen, befreien. S. Ezech. 18, 20. Levit. 20, 17. 19. Thren. 5, 7. Das meint auch Paulus, wenn er 2 Kor. 5, 21. ſagt: Jeſus ſey bei ſeinem Tode als Sünder behandelt worden (ἁμαρτία für ἁμαρτωλός), d. i. er habe den Tod (ſ. V. 15.) als ein Sühnopfer für uns gelitten. — Der Tod Jeſu iſt daher 5) mors vicaria, d. h. ſein Tod wird uns von Gott zugerechnet, als ob wir ihn ſelbſt gelitten hätten, und wir ſind nun frei von den Strafen der Sünde. Röm. 5, 19., wo δίκαιοι nicht Gebeſſerte, ſondern von Strafen Befreite, und ἁμαρτωλοί nicht Sünder, ſondern der Strafe (dem κατακρίματι V. 18.) Unterworfene bezeichnet. Die ὑπακοή aber, durch welche wir gerechtfertigt werden, iſt nach Phil. 2, 8. der Tod Jeſu. Eben dieſes ſagt 2 Kor. 5, 15., wo der Sinn iſt: weil einer an Aller Statt geſtorben iſt, ſo müſſen alle als geſtorben angeſehen werden, d. i. als ſolche, die des Todes Strafe gelitten haben. Dahin gehören auch die Stellen, wo Jeſus die Loskaufung der Menſchen, für welche er ſein Leben zum Löſegelde (λύτρον) gegeben habe, zugeſchrieben wird. Eph. 1, 7. 14. Hebr. 9, 12. 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Wenn nun nach Eph. 5, 2. Hebr. 7, 27. 9, 14. Jeſus, oder wie es Hebr. 10, 10—12. beſtimmter heißt, ſein Leib, d. i. das Leben, Gotte als ein Opfer dargebracht worden iſt; ſo wird dieſes Opfer analogiſch dieſelbe Wirkung gehabt haben, welche nach der jüdiſchen Opfertheorie jedes Opfer haben ſollte *). An dieſes war nämlich die Folge

*) Ueber die Opfer ſ. Stäudlin, Gött. Bibl. 1r B. S. 250. Neu. theol. Jour. 1813, S. 284. Flatt's Magaz. 12s St. S. 1 ff. Bengels Archiv, 1s St. S. 1 ff. De Wette de morte Chr. p. 13 sqq. Ammon, bibl. Theol. 3r Bd. S. 20.

geknüpft, daß der Opfernde theils von der Strafe ſeines Vergehens frei, theils mit Gott wieder verſöhnt wurde, ſo daß er nun, als rein betrachtet, dem Heiligthum wieder nahen und an allen Segnungen des Volks wieder Theil nehmen durfte. Daſſelbe wirkte analogiſch der Tod Jeſu, nämlich daß wir, frei von der Strafe, welche Jeſus als ſtellvertretendes Opfer getragen hat, in die Zahl der Gott wohlgefälligen Weſen wieder aufgenommen werden.

Auch bezieht es ſich darauf, wenn Jeſus als Verſöhner unſrer Sünden, Hebr. 2, 17. 5, 1. 10. 6, 20. 8, 3. u. a. O. ein Hoherprieſter genennet, oder mit dem jüdiſchen Hohenprieſter verglichen wird. So wie nämlich der jüdiſche Hoheprieſter am großen Verſöhnungstage ein Opfer für die Verſöhnung der Sünden des ganzen Volks darbrachte, ſo habe Jeſus gleichfalls, indem er ſich ſelbſt Gotte zum Opfer darbrachte, die Sünden aller Menſchen verſöhnt. Hebr. 9, 7. 12. 10, 11. 12. 2, 13. — Eben ſo erklärt es ſich aus dieſen Vorſtellungen, wenn geſagt wird, Jeſus ſey durch Vergießen ſeines Bluts (Matth. 26, 28. Luk. 22, 20. Hebr. 13, 20.), d. i. durch ſeinen gewaltſamen Tod, der Stifter und Mittler eines neuen Bundes geworden. Gal. 3, 20. 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. 12, 24. — Die Alten pflegten bei Schließung von Bündniſſen Opferthiere zu ſchlachten, was auch Moſes, der Mittler des alten Bundes, (2 Moſ. 24, 1—8.) beobachtete. Indem Jeſus ſich ſelbſt opferte, wurde er (Hebr. 9, 15—20. 1 Tim. 2, 6. 7.) Mittler eines neuen Bundes [201]), d. h. einer göttlichen Verheißung unter einer von

---

Henke's Magaz. 6 B. 1 St. S. 1 ff. — Daß die Schuld des Opfernden auf das Opfer übergetragen worden ſey, läugneten Joh. Taylor, Unterſuch. der Lehre der heil. Schrift von der Verſöhnung ꝛc. A. d. Engl. Frankf. 1773. 8. und A. A. Sykes: Verſuch über die Natur, Abſicht und den Urſprung der Opfer. A. d. Engl. von J. S. Semmler. Halle 1778. 8.

201) Bund, eigentlich ein wechſelſeitiges Verſprechen gewiſſer gegenſeitiger Dienſte (mutua promissio officiorum). Uebergetra=

den Menſchen zu erfüllenden Bedingung. Im moſaiſchen Bunde war die Verheißung: Beſitz des gelobten Landes, langes Leben und äußerliche Wohlfahrt, und die Bedingung auf Seiten der Iſraeliten die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes und der Gehorſam gegen die Theokratie; im neuen Bunde iſt die Verheißung die Vergebung der Sünde, und deren Conſequens die *ζωὴ αἰώνιος*, die Bedingung auf Seiten der Menſchen aber iſt der Glaube an Jeſus, als den Mittler, und die Aufnahme in deſſen Kirche.

Aus allem dieſen iſt es offenbar, daß das N. Teſt. nicht alle Leiden und Widerwärtigkeiten, die Jeſus im Leben erfuhr, ſondern bloß ſeinen gewaltſamen Tod (das Blut) für verſöhnend erklärt, und daß es daher nichts davon weiß, daß Jeſus die Höllenſtrafen oder alle Strafen für uns erduldet hätte.

Daß aber 6) Gott die Verſöhnungsanſtalt getroffen habe um ſeiner Gerechtigkeit willen, oder, welches einerlei iſt, wegen Sicherſtellung der Unverletzlichkeit des Sittengeſetzes, wird, wenn man auch auf ungewiſſe Stellen, wie z. B. Röm. 8, 3 f. Gal. 3, 10—14., nicht ſehen will, doch unſtreitig Röm. 3, 25. 26. behauptet, wo Paulus das Erſtrecken der Verſöhnung auf die früher, vor Jeſu Tod begangenen Sünden als eine *ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ*, durch welche Gott das *τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* geoffenbart habe, betrachtet, in wiefern nämlich dadurch Gott erklärt habe, daß die Heiligkeit des Geſetzes Strafe erfordere, und daß die frühere Schuld nicht ver-

---

gen auf ein Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen, iſt es ein einſeitiges Verſprechen, da die Menſchen Gott keinen eigentlichen Dienſt leiſten können, und bezeichnet eine Verheißung Gottes unter einer von den Menſchen zu erfüllenden Bedingung: promissio bonorum cum conditione; daher auch die Schrift den Bund mit Gott jederzeit auf eine göttliche Verheißung bezieht; z. B. Eph. 2, 12. Hebr. 8, 6.

geben werden könne, ohne eine ſtellvertretende Strafe, ein ἱλαστήριον *).

Als Bedingung der zu erlangenden Sündenvergebung wird aber von Seiten des Menſchen 7) der Glaube an die Verſöhnungsanſtalt gefordert. Denn obgleich das vieldeutige πίστις im N. Teſt. oft auch den hiſtoriſchen Glauben an das Chriſtenthum, den Uebertritt zu demſelben, oder Vertrauen zu Jeſu, daß er der Meſſias ſey, bezeichnet; ſo ſchließt doch dieſer allgemeine Glaube den beſondern an Jeſus, den Verſöhner, nicht nur ein, ſondern der letztere wird auch ausdrücklich als Bedingung der Sündenvergebung genannt. Dieſes geſchieht Röm. 3, 25. Die Verſöhnungsanſtalt wird nämlich von den Apoſteln überall von der göttlichen Gnade abhängig gemacht, und bei der Sündenvergebung das eigene Verdienſt des Menſchen ausgeſchloſſen. Röm. 3, 24. 5, 15—21. Tit. 3, 7. Beſonders aber ſchließt Paulus die Werke des Geſetzes dabei aus, Röm. 3. und 4. Eph. 2, 8. 9. Denn ἔργα νόμου ſind in dem Briefe an die Römer nicht die vom moſaiſchen Geſetze vorgeſchriebenen Handlungen allein, ſondern auch eigentlich pflichtmäßige Handlungen, das Sittengeſetz, das Paulus auch im moſaiſchen Geſetze mit enthalten glaubte. Dieſes zeigt a) der Zuſammenhang, indem Paulus aus der allgemeinen Sündhaftigkeit der Juden und Heiden (d. i. aller) darthun will, daß beide keinen Anſpruch hätten auf das ewige Leben, ſondern daß ihre Begnadigung ein bloßes Gnadengeſchenk ſey. K. 3, 21—24. Ἔργα νόμου V. 23. ſind daher nicht allein Handlungen des Gehorſams gegen das moſaiſche Geſetz, ſondern auch gegen das allgemeine Sittengeſetz, das (2, 14. 15.) auch die Heiden kannten. b) Spricht Paulus K. 3, 10—20. zwar von den Juden allein, aber er tadelt ſie nicht wegen Nichterfüllung des Ceremonialgeſetzes, ſon-

---

*) Ueber dieſe Stelle ſ. Storr: über den Zweck des Todes Jeſu; in ſ. Brief an die Hebräer, S. 535 ff.

dern wegen ihrer Laſter und Unheiligkeit, alſo wegen Nichterfüllung der moraliſchen Gebote, und folgert V. 20. daraus, daß niemand ἐξ ἔργων νόμου gerechtfertigt werde. c) Iſt K. 4, V. 4. 5. ausdrücklich von Pflichten die Rede, und wird V. 10. von Abraham geſagt, er ſey nicht durch die Werke gerecht worden. Da nun hier von Abraham ſelbſt noch vor ſeiner Beſchneidung die Rede iſt, wo das moſaiſche Geſetz noch nicht exiſtirte; ſo kann Paulus wohl nicht an dieſes, ſondern an das Sittengeſetz überhaupt gedacht haben.

Der Widerſpruch aber, der ſich zwiſchen Paulus und Jakobus (K. 2.) zu finden ſcheint †), hebt ſich durch folgende Bemerkungen. 1) Bei Jakobus iſt πίστις die Annahme des Chriſtenthums, und δικαιοῦσθαι überhaupt: Gott wohlgefällig werden. Ἔργα ſind alſo das praktiſche Chriſtenthum, daher er auch nie den Ausdruck ἔργα νόμου gebraucht, ſondern ſtatt deſſen ἔργα πίστεως. Bei Paulus hingegen iſt πίστις das Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheißungen, beſonders der durch Jeſum zu erlangenden ζωὴ αἰώνιος; und δικαιοῦσθαι iſt ihm: Vergebung der Sünde und das ewige Leben erlangen. 2) Jakobus läugnet nicht, daß der Glaube an Chriſtum die erſte Bedingung des durch Jeſum zu erlangenden Heils ſey, ſondern er behauptet bloß, daß der Glaube (K. 2, 22. 24.) durch eine wahre Tugend erſt vollkommen werde, und in ihr ſich zeigen müſſe. Paulus ſpricht daher 3) von dem Verhältniſſe der geſetzmäßigen Handlungen zur Erlangung des ewigen Lebens, Jakobus von dem Verhältniſſe des praktiſchen Chriſtenthums zum theoretiſchen, oder von der chriſtlichen Tugend zur theoretiſchen Erkenntniß des Chriſtenthums *).

---

†) Hierüber ſ. C. C. Tittmann, opusc. theol. no. 6 p. 391 sqq. C G. Knapp, scripta varii argumenti p. 455 sqq. Wittig in Auguſti's theol. Monatsſchrift. 1 Jahrg. 1801. 3s Heft.

*) Ueber den Glauben überhaupt ſ. Koppe, Exc. VI. in

Die Verſöhnung aber erſtreckt ſich 8) auf aller Menſchen Sünden. So leicht es iſt, dieſen Satz im Allgemeinen zu beweiſen, indem er nicht nur in 1 Joh. 2, 1. 2. Joh. 1, 29. 36. mit beſtimmten Worten gelehrt wird, ſondern auch aus dem ganzen Ideengange des Briefes an die Römer folgt, wo gelehrt wird, daß Jeſus gekommen ſey ein Erlöſer nicht nur für Juden, ſondern für alle Völker, und daß ſie alle der Erlöſung bedürftig ſeyen; ſo zweifelhaft kann es doch ſcheinen, auf welche Sünden der Menſchen die Verſöhnung durch den Opfertod Chriſti zu beziehen ſey; ob auf alle Sünden, welche der Chriſt als Chriſt begehe und auf alle Strafen, welche den Sünder hier und dort treffen könnten, oder nur auf das, was man Erbſünde nennt, und deren Strafe nach dem Tode. Es war nicht ohne Grund, aber doch nicht ganz richtig aufgefaßt, wenn man behauptete *), daß ſich die Verſöhnung bloß auf die Sünden beziehe, welche die Chriſten vor ihrer Bekehrung zum Chriſtenthume als Juden oder Heiden begangen hätten, nicht aber auf die Sünden, welche ſie als Chriſten begehen würden. Dieſer Behauptung ſetzt man entgegen, 1) daß Johannes 1 Joh. 2, 1. 2. die Vergebung der Sünden ausdrücklich auch auf die Chriſten als Chriſten erſtrecke. Er ſage zwar, daß ein Chriſt eigentlich nicht mehr ſündigen ſolle, ſeiner Beſtimmung nach, aber er behaupte nicht, daß

Ep. ad Galat. p. 124 Flatt, von der Verſöhn. 2r Thl. S. 223. Töllners theol. Unterſ. 1r B. 2s St. und Deſſ. vermiſchte Aufſätze, 2r Thl. — Henke's Muſ. 1r B. 3s St. J. G. Roſenmüller: die Lehre des Apoſt. Paulus vom Glauben, wie ſie im Br. an die Römer dargeſtellt iſt. In Tzſchirners Memorabil. 7r Bd. 2 St. (der Apoſtel ſpreche nur davon, daß der Menſch durch bloße Geſetze nicht gebeſſert werde).

*) Dieſes iſt Löfflers Meinung in ſeiner Schrift über die kirchl. Genugthuungslehre, S. 27 ff. Ihr iſt beſonders von Stäudlin Götting. Bibl. 1r Bd. 11s St. S. 850 ff. widerſprochen worden.

er wirklich nicht mehr ſündige *), ſondern tröſte die Chriſten mit der Hoffnung, daß Chriſtus für alle, nicht allein der Chriſten, ſondern der ganzen Welt (κόσμος hier offenbar: alle Menſchen) Sünde geſtorben ſey. Indeſſen iſt dieſe Stelle nicht entſcheidend; denn Johannes ſagt nur, daß, wenn der Chriſt ſündige, Chriſtus ſein Fürſprecher bei dem Vater ſey (V. 1.), nicht aber, daß der Opfertod Chriſti ihm dann noch zu Gute kommen werde. Von dieſem ſpricht zwar der 2te Vers, und bezieht ihn auf die Sünden der ganzen Welt, aber es iſt zweifelhaft, ob als verſtärkender Troſtgrund, wenn der Chriſt ſündige, oder nicht vielmehr, als verſtärkender Ermahnungsgrund, daß der Chriſt ferner nicht ſündige (ἵνα μὴ ἁμάρτητε.) Für das Letztere ſpricht das Folgende, wo Johannes den Chriſten, der noch ſündigt (V. 3. 4.), gar nicht für einen Chriſten mehr erkennen will. — 2) Hebr. 7, 21. 26. 27. 9, 12. 25—28. 10, 14., wo die ſtets fortdauernde Wirkſamkeit des Todes Chriſti behauptet, und Jeſus Kap. 5, 6, 6, 20. 7, 3. ein ewiger Hoherprieſter genannt werde, der nicht nöthig habe, wie der jüdiſche Hoheprieſter, bei erneuten Sünden auch das Opfer zu erneuern; woraus von ſelbſt folge, daß die verſöhnende Kraft des Todes Jeſu auch auf die Sünden bezogen werde, die noch in der Zukunft begangen werden würden. Doch auch dieſe Stellen geben keine gewiſſe Entſcheidung. Die Ewigkeit des Prieſterthums und die ſtets fortdauernde Wirkung des Opfers Chriſti bleibt, als Gegenſatz des jährlich vom Hohenprieſter darzubringenden Opfers, in ihrer vollen Kraft und Wirkung, wenn man auch das Opfer nicht auf die Sünden der zu Jeſu Bekehrten, und auf alle ihre Sünden ezieht, ſondern nur auf die Befreiung aller Menſchen von dem Tode als der Strafe deſſen, was man die Erbſünde nennt, und ihre Gelangung zu der ζωὴ αἰώνιος.

*) ἐάν τις ἁμάρτῃ. — Bei τὶς iſt offenbar ὑμῶν zu ſuppliren: „wenn es ja geſchehen ſollte" ꝛc.

Für die Erlöſung aus dem Hades und das Kommen in den Himmel gibt es (dieß wäre dann die Vorſtellung des Apoſtels) nur ein Opfer, von ewiger Gültigkeit und für alle Menſchen gültig. Dieſe Faſſung wird wahrſcheinlicher durch Hebr. 6, 6., indem der Sinn dieſer Stelle zu ſeyn ſcheint: es iſt unmöglich, daß die, welche von Chriſto abfallen, wieder zur chriſtlichen μετάνοια gebracht werden können, indem ſie den Sohn Gottes noch einmal für ſich, d. i. zur Vergebung dieſer neuen Sünde, der Schmach des Kreuzes unterwerfen müßten. So würde der Apoſtel vorausſetzen, daß Chriſtus nur die Sünden verſöhnt habe, welche Menſchen begingen, ehe ſie Chriſten wurden. Dieſe Vorausſetzung wird nun nicht dadurch entfernt, daß man ἀνά in ἀνασταυρόω nicht durch wieder, zum zweiten Male, ſondern durch auf, in die Höhe, erklärt, wie es allerdings zu faſſen iſt, indem doch das πάλιν zeigt, daß von Erneuerung eines vorigen Zuſtandes, aus dem der Chriſt gefallen ſey, geredet werde. Eher würde es von Gewicht ſeyn, wenn παραπεσόντες von denen zu verſtehen wäre, die vom Chriſtenthume ganz Abfallen, und zum Judenthume und Heidenthume zurücktreten. Denn dann ließ ſich vielleicht der Sinn ſo faſſen: die Abfallenden halten nun den Tod Jeſu nicht mehr für eine Verſöhnung, ſondern für eine Strafe, und kreuzigen Jeſum gleichſam zum zweiten Mal. Aber es iſt nicht nur ſehr zweifelhaft, ob παραπίπτειν an ſich von dem Abfall vom Chriſtenthum geſagt werden könne, ſondern es ſcheint auch nach dem Zuſammenhange des Ganzen nicht vom Abfall vom Chriſtenthum, ſondern von dem Verfallen in neue Sünden die Rede zu ſeyn. Der Verf. rügt nämlich nicht an ſeinen Leſern, daß ſie eine Neigung hätten zum Abfall vom Chriſtenthume, ſondern (Kap. 5, 10—12) daß ſie ſich in die rechte Bedeutung des Opfers Jeſu noch immer nicht zu finden wüßten, und (V. 14.) den Unterſchied des Guten und Böſen nicht ſo feſt hielten, wie es der vollkommene Chriſt ſolle. Es fehlte ſeinen Leſern noch an der (K. 5, 14.) διάκρισις

καλοῦ τε καὶ κακοῦ, indem ſie glaubten, ſie könnten auch als Chriſten noch den alten Sünden (Kap. 6, 1. νεκρὰ ἔργα) folgen. Und nachdem er nun die Lehre vom Opfertode Jeſu ausführlich dargelegt hat (Kap. 6 – 9.), fügt er Kap. 9, 14. 15. die Ermahnung an, daß, da das Opfer Chriſti die vorigen Sünden, die im Judenthume begangen worden wären, verſöhnt habe, nun der Chriſt ſich reinigen müſſe von ſündlichen Werken. Schwerlich alſo hat der Apoſtel K. 6, 6. Abtrünnige in Gedanken, ſondern ſolche, die zu den alten Sünden zurückkehren. — Endlich berief man ſich darauf, daß man nach Röm. 5, 12 – 21. 1 Kor. 15, 21. 22. die Verſöhnung ganz allgemein faſſen müſſe, weil die Strafe, die ſie aufheben ſolle, der Tod, ganz allgemein ſey. Aber eben dieſe Stellen weiſen vielmehr auf die einmalige Aufhebung einer allgemeinen Strafe für alle, nämlich des θάνατος, als auf immer ſich erneuernde Vergebung einzelner Vergehungen hin, und ſie bleiben ganz in ihrer Kraft, wenn man auch die Verſöhnung nur auf die Befreiung vom θάνατος, dem alle unterworfen ſind, bezieht. Dazu kommt, daß Paulus Röm. 3 – 5. die Verſöhnung Chriſti auf die Sünden ſeiner Leſer bezieht, ehe ſie Chriſten wurden, und Kap. 3, 25. 26. ſagt: daß Gott ſeine Gerechtigkeit ſowohl in Beziehung auf die frühern Sünden der Juden als auf die der Heiden durch Veranſtaltung des Opfers Chriſti geoffenbart habe. Auch ſtimmt es damit überein, wenn Jeſus und die Apoſtel an andern Orten ſo beſtimmt ſagen, daß jeder Chriſt im Gericht empfangen werde, was er verdient habe, nämlich Gutes oder Böſes, und daß ſie bei der Vergeltung von einer dann für Chriſten im Gericht eintretenden Kraft der Verſöhnung nichts wiſſen. Endlich iſt auch zu bemerken, daß die erſte Kirche, wie wir hernach ſehen werden, die Kraft des Todes Jeſu auf die Vergebung der Sünden in dem vorchriſtlichen Zuſtande allein bezog, und von der Anwendung des Opfers Jeſu auf die neuen Sünden im Stande des Chriſtenthums nicht das Geringſte wußte. Nur würde man darin irren, wenn man

das Opfer Chriſti von dem N. T. auf einzelne ſündliche Handlungen vor Annahme des Chriſtenthums beziehen wollte, da es vielmehr auf den ganzen ſündlichen Zuſtand zu beziehen iſt, durch welchen die Menſchen dem Tode im Hades unterworfen und von dem Leben bei Gott ausgeſchloſſen ſind.

§. 156.

Fortſetzung. Rechtfertigung.

Die Handlungen Gottes ſelbſt, nach welcher er die Strafe der Sünde um Jeſu willen erläßt, heißt auch in der Schrift **Rechtfertigung**, bezeichnet aber daſelbſt noch öfter den Zuſtand des Gerechtfertigtſeyns*). *Δικαιοῦν* nämlich ſteht häufig im gerechtfertigten Sinne als das Gegentheil von Verurtheilen, und heißt: jemanden für unſchuldig erklären, der ſtraffällig war oder ſchien. Da nun hierbei entweder dem Angeklagten gewiſſe Strafen erlaſſen, oder gewiſſe Güter zugeſprochen zu werden pflegen; ſo hat auch *δικαιοῦν* beide Bedeutungen, und wird in beiderlei Sinne von der Rechtfertigung des Menſchen durch Jeſum gebraucht. Es heißt: 1) Erlaß der Strafen um Jeſu willen erlangen. So Röm. 3, 28. Denn daſelbſt wird das *δικαιοῦσθαι* ausdrücklich auf den Sündenerlaß bezogen, weil Chriſtus unſre *ἀπολύτρωσις*, unſer *ἱλαστήριον* war. S. V. 24. 25. Wenn nun Paulus hieraus das Gerechtfertigtſeyn folgert, ſo kann dieſes nichts anderes ſeyn, als die *πάρεσις ἁμαρτημάτων*, das Freiſeyn von Strafen. Eben ſo Röm. 8, 33., wo *δικαιοῦν* V. 24.

*) Die Bedeutungen der Wörter *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν* und *δικαιοῦσθαι* im N. Teſt. ſind ſehr verſchieden. Hier werden dieſe Ausdrücke nur in **dem** Sinne näher erwogen, in welchem ſie ſich auf den dogmatiſchen Begriff der Rechtfertigung beziehen. Schriften darüber ſind in m. Entwickel. aller in der Dogm. vork. Begr. S. 638 f. angeführt. Vergl. mein Lexicon manuall. N. T. unter dieſen Wörtern.

dem *κατακρίνειν* entgegengeſetzt wird, und alſo losſprechen, und in wiefern der Beklagte die Strafe allerdings verdient hätte, die Strafe erlaſſen, bezeichnen muß. So wird auch Apoſt. 13, 38. 39. *δικαιοῦσθαι* durch *ἄφεσις ἁμαρτ.* erklärt, und Röm. 5, 18. 19. durch *δίκαιοι κατασταθήσονται*, als Gerechte behandelt, d. i. nicht geſtraft werden, wie man aus dem Entgegengeſetzten, *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*, die Strafe, nämlich den Tod, als ein Sünder leiden, ſchließen muß. Dieſes erhellt endlich auch aus Röm. 4, und den V. 6 bis 8. angeführten Stellen des Pſ. 32, 1. 2., durch welche Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben erläutert. Die feinere Unterſcheidung aber, ob Jeſus uns nicht nur von der Strafe, ſondern auch von der Schuld der Sünde befreit habe, machten die Apoſtel nicht. Wenn Döderlein (inst. th. chr. II. p. 386 sq.) das Letztere läugnet, theils, weil man Gotte einen Irrthum oder eine Ungerechtigkeit beilegen müſſe, wenn er einen Sünder für ſchuldlos halten ſolle, theils, weil die Schuld, als entſtanden aus einer ſündlichen Handlung, eben ſo bleibe wie dieſe und nicht ungeſchehen gemacht werden könne; ſo verwechſelt er Schuld in ſubjectivem und objectivem Sinne. Subjectiv iſt ſie ein Urtheil, das der Menſch oder Gott über die Immoralität einer Handlung fällt: und dieſes Urtheil kann freilich nicht aufgehoben werden, ſo lange man die Handlung nicht als ungeſchehen, noch als anders beſchaffen, als ſie wirklich iſt, denken kann. Objectiv iſt ſie ein Verhältniß oder eine Verbindlichkeit, nämlich das Verhältniß des Sünders zur göttlichen Strafgerechtigkeit, oder die Verbindlichkeit, die der Schuld angemeſſenen Strafen zu tragen. Dieſes Verhältniß kann Gott verändern, und dem Schuldigen dieſe Verbindlichkeit erlaſſen, wenn er dieſes ſeiner Weisheit und Güte angemeſſener findet, als die Vollziehung der Strafe. In der Lehre von der Rechtfertigung nimmt man aber Schuld im objectiven Sinne.

Δικαιοῦν bezeichnet aber nicht nur den Erlaß der Strafe, ſondern auch 2) den Anſpruch des Sünders auf die ewige Seligkeit, Röm. 5, 1. 2., wo aus dem Gerechtfertigtſeyn der Friede mit Gott, und V. 2. die Hoffnung *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, d. i. des zukünftigen Glücks bei Gott, abgeleitet wird, wie man aus der Parallelſtelle Tit. 3, 7. ſieht. Galat. 3, 8., wo *δικαιοῦν* durch *εὐλογεῖν*, und V. 11. durch *ζῆν* erklärt wird. Auch Röm. 8, 30. kann das aus der Rechtfertigung gefolgerte *δοξάζειν* nach V. 11, 17. 18. 21. 23. 24. nichts andres bezeichnen, als die Seligkeit, namentlich die ewige Seligkeit.

Als Folgen der Rechtfertigung werden genannt a) der Friede mit Gott, d. i. der Zuſtand, wo der Sünder keine Strafe mehr fürchtet, ſondern alles Gute von Gott erwartet; Röm. 5, 1. 8, 1. 33. 1 Joh. 3, 19 ff. b) neue Kraft und Luſt zur Beſſerung, weil der Menſch nun hoffen darf, das Ziel der Vollkommenheit und Glückſeligkeit zu erreichen, Röm. 6, 11. 12. 20—23., und weil ſich damit Vertrauen und Dankbarkeit gegen Gott verbindet, Röm. 5, 5. 8, 15. Gal. 4, 5 — 7. 2 Theſſ. 2, 16.; c) Zufriedenheit in Leiden, welche der Gerechtfertigte als wohlthätige Schickungen Gottes betrachtet. Röm. 8, 18. 28.

Es verdient aber noch eine beſondre Unterſuchung, welche Strafen der Sünde eigentlich durch die Verſöhnung aufgehoben ſeyen? Das N. T. lehrt, daß durch Jeſu Opfer die ewige Fortdauer des Todes aufgehoben, und bewirkt worden ſey, daß die Menſchen nicht in den Hades, ſondern zu Gott in den Himmel kommen. Der Tod nämlich wird als die Strafe des Sündenfalls und der dadurch entſtandenen Herrſchaft der Sünde betrachtet, und mußte ſo lange fortdauern, als die Strafe nicht erlaſſen war. Unter Tod wird aber nicht der Tod des Körpers verſtanden, ſondern der Aufenthalt der Seelen im Hades, wo ſie ſich in einem dem Tode ähnlichen Zuſtande befinden. S. 1 Thl. S. 749 ff. Dieſer Zuſtand iſt Stra-

fe, und dieſe Strafe wird durch Jeſu Tod aufgehoben, daher die durch Jeſum Erlöſeten nicht in den Hades, ſondern in den Himmel zu Gott und Jeſu kommen, und mit ihnen leben, d. h. in einem Zuſtande des Lebens und der Glückſeligkeit ſind, der durch die Auferſtehung ſeine Vollkommenheit erreichen wird. Daß dieſes die Vorſtellung der Apoſtel war, ſehen wir 1) aus der allgemeinen Vorſtellung der Juden vom Hades, die durch dieſe Lehre eine gänzliche Umwandlung erlitt; 2) aus der Lehre von der Höllenfahrt Chriſti, wo Jeſus nach vollbrachter Verſöhnung die Seelen von der Strafe des Hades befreit, und ſie mit ſich in den Himmel verſetzt; 3) aus mehrern Schriftſtellen. Röm. 5, 12 ff. (vergl. 1 Kor. 15, 21. 22.) Hier lehrt Paulus, daß Adam durch die Sünde allen ſeinen Nachkommen den Tod als Strafe zugezogen, Jeſus aber durch ſeinen Gehorſam dieſe Strafe wieder aufgehoben habe, und er folgert V. 17. daraus, daß die, denen um Jeſu willen vergeben ſey, mit Jeſu herrſchen würden ἐν ζωῇ, d. i. ζῶντες, als Lebende, die nicht in den Hades hinab müſſen, und er nennt V. 18. den durch Chriſtum erlangten Strafenerlaß δικαιοσύνην ζωῆς, die Rechtfertigung, die das Leben zur Folge hat. Ζωὴ kann aber hier nicht in abgeleiteter Bedeutung **Glückſeligkeit** bezeichnen, ſondern es ſteht in ſeiner erſten Bedeutung, **Leben**, weil es überall dem θανάτῳ im eigentlichen Sinne entgegengeſetzt wird. Dieſes zeigt auch 2 Tim. 1, 10., wo Paulus lehrt, daß durch Jeſum der Tod zerſtört und Leben hervorgebracht worden ſey, wobei er, wie man aus dem beigefügten ἀφθαρσία ſieht, eigentliches Leben gedacht hat. Ferner 1 Theſſ. 4, 13. 14., wo er ſagt: ſeine Leſer ſollten wegen des Schickſals der Verſtorbenen nicht trauern, wie die Heiden, welche die Hoffnung nicht hätten, daß die Verſtorbenen leben würden; denn wenn ſie (V. 14.) glaubten, daß Jeſus geſtorben und auferſtanden ſey, ſo müßten ſie auch glauben, daß Gott die Verſtorbenen um Jeſu willen zu ſich führen, d. i. ſie nicht im Ha-

des laſſen, ſondern in den Himmel verſetzen werde. Dieſes wird noch deutlicher durch 1 Kor. 15, 54—57., wo Paulus lehrt: daß die Menſchen dereinſt unvergänglich werden, und daß eben dadurch der *θάνατος* beſiegt werden würde. Unter *θάνατος* verſteht er aber, wie V. 55. zeigt, den Hades, oder den Zuſtand in ihm; und *κέντρον*, Stachel, ſteht für Gewalt, Strafgewalt, und iſt mit *νῖκος*, Herrſchaft über die Seelen, gleichbedeutend. Dieſe Macht des Hades, daß er alle Seelen einſchließt, ſoll von Jeſu bei der Auferſtehung der Todten (V. 57.) zerſtört werden; der Grund dieſer Veränderung aber iſt, wie V. 56. zeigt, die durch Jeſu Tod bewirkte Verſöhnung, in wiefern nämlich die Gewalt des Hades auf der bewirkten Sündenſtrafe beruht. Endlich bezieht ſich noch Hebr. 2, 14. hierauf. In dem ganzen Kapitel ſoll gezeigt werden, daß Jeſus der höchſte Herr ſey, dem Gott alles unterworfen habe, deſſen Herrſchaft ſich daher auch auf die Todten erſtrecke. Jeſus habe deßwegen einen menſchlichen Körper (*σὰρξ καὶ αἷμα*) angenommen, um ſterben und dadurch die Macht des Todes, d. i. den Teufel, der die Macht des Todes habe, beſiegen zu können. Weil nämlich der Tod eine Strafe der Sünde iſt, ſo iſt auch Satan, als Herr aller Sünder, der Beherrſcher der Todten, und hält dieſe im Hades gefangen. Jeſus habe dieſe Herrſchaft des Satans durch ſeinen Tod, oder vielmehr durch die vermittelſt ſeines Todes bewirkte Vergebung der Sünde, gebrochen, ſo daß wir uns nun nicht mehr vor dem Tode (V. 15.) fürchten dürften. — Es iſt alſo hier überall an eigentlichen Tod und eigentliches Leben zu denken, und hieraus erklärt es ſich, wie Apok. 20, 13. 14. geſagt werden kann, daß bei Vollendung des Mittlergeſchäfts Jeſu der Hades und der Tod, d. i. der Ort des Hades und der Herr deſſelben, in den Schwefelpfuhl geworfen, d. i. ganz machtlos werden würden; und wie Jeſus behaupten kann Joh. 8, 51., daß, wer an ihn glaube, zwar ſterben werde, aber nicht auf immer, indem er (Joh. 5,

24.) vom Tode in einen neuen Zuſtand des Lebens übergehe. Auch iſt es hieraus allein erklärlich, wie Hebr. 9, 15. geſagt werden kann, daß ſich die Kraft des Todes Jeſu auch auf die Sünden der Vorfahren der Iſraeliten erſtrecke; nämlich ſie würden durch die Verſöhnung auch von der Strafe des Todes befreit, und Jeſus verſetzte ſie mit ſich zu Gott. (ſ. §. 146.)

§. 157.
Fortſetzung. (Hoheprieſterl. Fürbitte, Segen. *Obedientia activa.*)

Durch einige Stellen des N. T. glaubten ſich unſre Theologen berechtigt, anzunehmen, daß der erhöhte Chriſtus noch etwas Beſonderes thue, um uns der Kraft ſeines verſöhnenden Todes theilhaftig zu machen, nämlich daß er vor Gott erſcheine und als Anwalt der Menſchen die Kraft ſeiner Verſöhnung geltend mache. Dieß nannte man die hoheprieſterliche Fürbitte, intercessionem sacerdotalem, von welcher man Joh. 17. ein Beiſpiel finden wollte. — Mit Unrecht berief man ſich auf Röm. 8, 34., wo es zwar von dem zur Rechten Gottes ſitzenden Chriſto heißt: ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, aber nicht von der Vergebung der Sünde, ſondern, wie der ganze Zuſammenhang zeigt, von der Fürſorge Chriſti für das Wohl der Chriſten in ihren Leiden und Verfolgungen die Rede iſt. Paulus verbindet daher auch das ἐντυγχάνειν mit dem Sitzen zur Rechten Gottes, und wie dieſes ein Bild der Macht iſt, die Gott Chriſto mitgetheilt hat; ſo iſt auch das ἐντυγχ. ein Bild der Fürſorge für die Wohlfahrt der Chriſten bei Gott. Scheinbarer findet ſich die Fürbitte Chriſti 1 Joh. 2, 1., wo Jeſus ausdrücklich als ein παράκλητος bei Gott für die Sünden, welche die Chriſten etwa noch begehen, genannt wird, und der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer ſtellt die Sache allerdings ſo vor, als ob, ſo wie der jüdiſche Hoheprieſter ins Allerheiligſte einging (nach dem altteſtamentlichen Ausdruck: vor Gott erſchien, vor das πρόσω-

που του θυου hintrat) und das Opferblut zur Verſöhnung für das Volk gegen die Bundeslade ſprengte, ſo auch Chriſtus in den himmliſchen Tempel eingehe, und mit ſeinem Blute zur Verſöhnung für uns vor Gott erſcheine; Hebr. 9, 24 f. Daß dabei, wenigſtens den Worten nach, an eine eigentliche und wiederholte Handlung Chriſti zu denken ſey, zeigt Kap. 7, 25. das πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, indem die fortgehende Kraft der Verſöhnung von dem fortdauernden Seyn Chriſti im Himmel abgeleitet wird, wodurch er ſtets für die Menſchen intercediren könne. Bedenkt man aber, daß die ganze Vorſtellung von einem himmliſchen Jeruſalem und einem himmliſchen Tempel, dem Vorbilde des irdiſchen, (Hebr. 9, 11 ff. 12, 22 f.) nichts anders iſt als ein jüdiſches *) Bild, das nach Apoſt. 17, 24 ff. nicht eigentlich zu nehmen iſt; daß der Brief an die Hebräer überhaupt Chriſtum alles thun läßt, was der jüdiſche Hoheprieſter am Verſöhnungstage that (K. 4, 14 ff. 6, 20. 7, 27. 8, 1 ff. 9, 13 ff. 10, 1—10.), und daß der Verfaſſer ſelbſt dieſes bloß als Bild der Verſöhnung durch Chriſtum angeſehen wiſſen wollte, daher er auch den Leib Chriſti den Vorhang des himmliſchen Tempels (K. 10, 20), und den Altar deſſelben nennt (K. 13, 10), und auch an andern Orten (K. 13, 13. 15. 16.) zu erkennen gibt, daß er bloß allegoriſire: ſo iſt klar, daß man auch dieſes Erſcheinen und Fürbitten nicht eigentlich zu nehmen hat, ſondern daß damit nur die allgemeine Vorſtellung ausgedrückt wird, auf welche der Brief an die Hebräer ſo gern zurückkommt, daß die Wirkungen der durch Chriſtum geſtifteten Verſöhnung unveränderlich fortdauern, ohne Wiederholung des Opfers. Dieſes zeigt auch noch beſonders Kap. 12, 24., wo dem Blute Chriſti und dem Blute Abels ein Sprechen oder Bitten zu Gott zugeſchrieben, und dadurch nichts angezeigt wird, als daß Jeſu Tod

---

*) Weish. 5, 5. 10, 10 Teſtam. der 12 Patriarch. in Fabric. Cod. Pseudep. V. T. p. 550 sq.

(Blut für Tod) Gott zur Gnade bewege, ſo wie ihn die Ermordung Abels aufforderte zur Strafe. Auch widerſpricht Jeſus Joh. 16, 26. der Vorſtellung ausdrücklich, daß er im eigentlichen Sinne für die Seinen bei Gott den Fürbitter machen wolle.

Die Vergleichung mit dem jüdiſchen Hohenprieſter bewog auch einige unſrer ältern Theologen, namentlich Baumgarten, Mosheim, des hohenprieſterlichen Segens, (benedictio sacerdotalis) Chriſti beſonders zu gedenken, weil es nach Num. 6, 24—27. das Geſchäft des Hohenprieſters geweſen ſey, das Volk zu ſegnen, und weil von Melchiſedek, (der Hebr. 7, 21. 24. als ein Vorbild des Prieſterthums Chriſti dargeſtellt werde) geſagt ſey, daß er Abraham geſegnet habe (Hebr. 7, 6. 7.). Aber das Segnen des jüdiſchen Hohenprieſters wird im N. T. nirgends, auch nicht im Briefe an die Hebr., auf Jeſum angewendet; eben ſo wenig das Segnen Melchiſedeks, das noch überdieſes bloß dem Abraham galt. In der Stelle Apoſt. 3, 26. aber heißt *εὐλογεῖν* benefacere überhaupt, und Jeſus wird auch dort nicht mit dem Hohenprieſter verglichen. Auch würde ſich bei dieſer Benediction etwas Eigenthümliches nicht denken laſſen. Wenn ſie aber manche lieber zum königlichen Amte rechnen wollten, ſo iſt zu bedenken, daß der Segen Chriſti, wenn er nicht: Gutes wünſchen, ſondern: Gutes ertheilen, heißen ſoll, die ganze Thätigkeit Chriſti umfaßt, die er als Erlöſer (*σωτήρ*) gezeigt hat.

Was aber die ſogenannte obedientia activa betrifft, ſo lehrt das N. T. nirgends, daß Jeſus an unſrer Statt das göttliche Geſetz erfüllt habe, und daß uns ſeine Tugend zugerechnet werde, oder daß ſein ganzes Leben verſöhnend ſey. Alle Schriftſtellen, die man dafür anführte, beweiſen nichts. Denn a) Matth. 3, 15. iſt vom Gehorſam gegen eine beſondere göttliche Anordnung, der ſich nicht nur Jeſus, ſondern auch Johannes zu unterwerfen hatte, die Rede, nicht aber vom Gehorſam gegen das Moralgeſetz, und noch weniger von einem ſtellvertretenden

Gehorſam gegen daſſelbe. Eben ſo ſpricht Jeſus b) Matth. 5, 17. nur von den meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. Wenn aber auch νόμος das moſaiſche Geſetz wäre, und πληρῶσαι erfüllen heißen ſollte; ſo wird doch nicht geſagt, daß er es anſtatt der Menſchen erfüllen ſollte. (Vergl. 1 Thl. S. 76.) c) Joh. 17, 19., wo aber theils nicht von allen Menſchen, ſondern bloß von den Jüngern die Rede iſt, theils ἁγιάζειν ἑαυτόν nicht heißt: ſich der Tugend befleißigen, ſondern: ſich dem Tode weihen, gleich als ein Opfer. S. Levit. 22, 2. 3. Deut. 15, 9. — d) Röm. 5, 19., wo man unter ὑπακοὴ Χριστοῦ die Beobachtung des göttlichen Geſetzes verſtand, weil Adams παρακοή in einem Ungehorſam gegen das göttliche Geſetz beſtanden habe. Aber das Verbot, das Adam übertrat, gehörte nicht in die Reihe der Sittengeſetze, und ſeine παρακοή war nur ein Factum; folglich wird auch der Gehorſam Chriſti auf einen beſonderen Befehl und ein Factum ſeines Lebens zu beziehen ſeyn. Und daß dieſes Factum ſein Tod ſey, zeigen V. 6. und beſonders V. 9., wo die Rechtfertigung ſtatt von der ὑπακοή Chriſti, von ſeinem Blute abgeleitet wurde, und die Stelle Phil. 2, 8. unwiderſprechlich. Es iſt alſo hier vom leidenden Gehorſam die Rede, durch welchen Jeſus den Willen Gottes vollzog, alſo ſeinen Gehorſam gegen ihn bewies. e) Röm. 10, 4., wo aber τέλος nicht Erfüllung, ſondern Abſchaffung, und νόμος nicht das Sittengeſetz, ſondern oeconomiam mosaicam bedeutet. Denn Paulus will die Juden belehren, daß das moſ. Geſetz den Menſchen nicht die ewige Seligkeit habe gewähren können, und daher von Jeſu abgeſchafft worden ſey. S. 2 Kor. 3, 14. Daſſelbe iſt der Fall f) mit Galat. 4, 4. 5., wo, wie V. 3. und 9. zeigt, νόμος, ſo wie im ganzen Briefe, das moſ. Geſetz bezeichnet, und γενόμ. ὑπὸ νόμον nichts heißt als: er wurde als Jude geboren. Und wenn man auch dabei an Erfüllung des moſ. Geſetzes denken wollte, ſo würde doch nicht zu folgern ſeyn, daß

Jeſus dieſes Geſetz nicht für ſich, ſondern ſtellvertretend für die Juden erfüllt habe. — Eben ſo iſt g) Philipp. 3, 9. vom moſaiſchen Geſetze die Rede, und die δικαιοσ. ἐκ θεοῦ iſt nicht eine von Gott erworbene, durch den thuenden Gehorſam Chriſti entſtandene, Gerechtigkeit, ſondern die Sündenvergebung durch den Glauben an Jeſu Tod, wie Röm. 3, 24. 25. 5, 9. unwiderſprechlich zeigen, und δικαιοσ. ἐκ νόμου iſt nicht die Rechtfertigung durch das Sittengeſetz, dem Paulus auch als Chriſt unterworfen blieb, ſondern die Sündenvergebung durch Beobachtung des moſaiſchen Cultus, namentlich der Opfer, die vielleicht Paulus hierbei in Gedanken gehabt hat. Dieſes iſt wenigſtens h) Hebr. 10, 4—10. der Fall; eine Stelle, auf die man ſich hierbei gar nicht hätte berufen ſollen.

Die vollkommene Unſündlichkeit Jeſu war vielmehr nach dem N. Teſt. nur in ſofern mitwirkend zur Verſöhnung, als Jeſu Tod nun nicht als Strafe für ſeine eigene ihm anklebende Sündhaftigkeit angeſehen werden mußte, ſondern eine Verſöhnung für fremde Sündenſchuld ſeyn konnte. 1 Petr. 1, 19. 3, 18. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 9, 14. Man kann alſo die Tugend Jeſu nicht von ſeinem Verſöhnungstode abſondern, ſondern muß ſie als eine nothwendige Vorausſetzung anſehen, wenn dieſer Tod verſöhnende Kraft ſollte haben können. Neuere Theologen (Morus, Seiler, Döderlein) haben daher auch den thuenden Gehorſam nur von dieſer Seite gefaßt.

§. 158.

Reſultat der Schriftlehre und Vergleichung derſelben mit der kirchlichen.

Die Lehre der Schrift enthält daher im Allgemeinen Folgendes. — Jeſus Chriſtus, der Sohn Gottes, von aller Sünde ganz frei, und daher keiner Strafe unterworfen, unterwarf ſich freiwillig dem Leiden und dem Tode am Kreuze nicht nur zum Beſten, ſondern auch zur

Stellvertretung für die Menſchen, in der Abſicht, daß ſein Leiden und Tod von Gott als ein Löſegeld oder Sühnopfer für die Menſchen angenommen, dadurch die Heiligkeit des Sittengeſetzes und die Strenge der moraliſchen Weltordnung ſicher geſtellt, und ſo es möglich gemacht würde, den Menſchen die Strafe ihrer Sündhaftigkeit, den ewigen Tod, zu erlaſſen. Dieſen Straferlaß bewirkte er für alle Menſchen ohne Ausnahme, ſowohl für die vergangenen als die zukünftigen Geſchlechter, und ſeine Erlöſung iſt gültig für alle Zeiten. Die Wirkung der Verſöhnung für die Menſchen iſt, daß ſie nach dem Tode nicht in den traurigen Hades kommen, wo kein Leben und Glück blüht, d. i. nicht in eine Welt ohne Leben und Seligkeit, ſondern in den Himmel zu Gott verſetzt werden, d. i. in eine Welt voll Leben und Seligkeit. Die Bedingung von Seiten der Menſchen iſt, daß ſie die in Chriſto dargebotene Verſöhnung annehmen, oder an Chriſtum glauben, und ſich dadurch zu einem wahrhaft frommen Leben beſtimmen laſſen.

Alſo die Hauptſätze des kirchlichen Syſtems finden ſich im N. Teſt. gleichfalls; doch nicht das Ganze. Es weiß nämlich nichts von einer unendlichen Schuld des Menſchen, und einem unendlichen Werthe des Leidens Chriſti; nichts von einer abſoluten oder hypothetiſchen Nothwendigkeit des Leidens und Todes eines Gottmenſchen, von einem thuenden Gehorſam, der uns zugerechnet, von einem Verdienſte Chriſti, das uns geſchenkt werde; nichts von der Theilnahme der göttlichen Natur Chriſti an ſeinem Leiden, von einer eigentlichen Fürbitte Chriſti im Himmel, von dem Erlaſſe der natürlichen oder anderer Strafen für einzelne Sünden der Chriſten, von keiner Genugthuung, die Gotte geleiſtet worden ſey; nichts davon, daß Chriſtus eben das und eben ſo viel gelitten hätte, als die Menſchen hätten leiden ſollen, oder daß ſein ganzes Leben verſöhnend ſey; nichts endlich vom Erlaſſe ewiger Höllenſtrafen, oder eines Lebens unter ewigen Martern. Auch iſt in der Schrift bei der ζωή, die

Chriſtus erworben hat, nicht, wie im Syſtem, die Seligkeit, ſondern Leben der Hauptbegriff, und Seligkeit der Nebenbegriff.

Was den letzten Punkt betrifft, daß nämlich das N. Teſt. die Vergebung der Sünde durch Chriſtum auf die Befreiung vom Zuſtande des Todes im Hades bezieht; ſo könnte dieſe Lehre, als hervorgegangen aus einer nationellen Vorſtellung, bloße Accommodation zu jüdiſchen Meinungen zu ſeyn ſcheinen. Dieſes iſt aber auf keine Weiſe anzunehmen. Denn auch abgeſehen von dem, was §. 42. gegen Accommodation überhaupt geſagt worden iſt, ſo würde es ſich mit Gottes Weisheit und Gerechtigkeit nicht vertragen, wenn er Jeſum, wie es doch ſein Rathſchluß war, einem ſo ſchmerzlichen und ſchmachvollen Tode übergeben hätte, bloß in der Abſicht, um die jüdiſchen Vorſtellungen vom Scheol zu zerſtören, was doch eben ſo gut durch bloßen Unterricht und die Thatſachen der Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu geſchehen konnte, und wirklich geſchah. Vielmehr muß dieſer Tod, wie auch Jeſus Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 3, 14. zu erkennen gibt, ein weſentliches Stück des durch ihn auszuführenden göttlichen Plans ſeyn. Er kann daher nicht bloß einen relativen und ſubjectiven Nutzen in Hinſicht der Entfernung eines Irrthums, ſondern er muß auch eine objective Wirkung haben, und dem menſchlichen Geſchlechte einen abſoluten Nutzen gewähren. Welche dieſe Wirkung ſey, liegt in der Lehre des N. T. klar vor; nämlich daß Gott den Menſchen die Strafe des Todes erlaſſen, und ſie in eine Welt verſetzen will, wo ihnen Leben, folglich fortgeſetzte Uebung ihrer Kräfte und Annäherung zu ihrer Beſtimmung, und eine damit verbundene glückſelige Beſchaffenheit ihrer äußerlichen Verhältniſſe zu Theil werden ſoll, welches letztere der Begriff des Himmels, des Theilhabens an der *δόξα τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet. Der alten Welt aber, welche Jeſus und die Apoſtel zu lehren hatten, war die Vorſtellung von einem Aufenthaltsorte der Verſtorbenen außerhalb der Erde, von einem

Uebergange in eine von der irdiſchen weſentlich verſchiedene Welt, fremd, wenn auch einzelne griechiſche und römiſche Weiſe eine Ahnung von einer ſolchen Unſterblichkeit hatten. Sollte nun die chriſtliche Idee der Unſterblichkeit, oder der Befreiung vom Tode und der Gewißheit eines höhern überirdiſchen Lebens in der Sprache der alten Welt, und für ſie verſtändlich ausgeſprochen werden; ſo mußte ſie ſo lauten: Chriſtus habe uns von dem Zuſtande des Todes in der Unterwelt befreit, und den Anſpruch auf Leben, und zwar auf Leben im Himmel und bei Gott erworben. Nur unter dieſer Lehrform konnte der alten Welt die chriſtliche Idee begreiflich gemacht, und zugleich ihre mangelhafte Vorſtellung von dem Aufenthaltsorte der Verſtorbenen gründlich verbeſſert werden. Jeſus und die Apoſtel hätten aber dieſer Lehrform nicht bedurft, wenn ſie es nicht mit Juden und Griechen zu thun gehabt hätten. Vielleicht konnte auch die Wahrheit nicht anders als unter dieſer Form in die Seelen der Apoſtel gelangen. Wir aber dürfen uns nicht an die Lehrform, ſondern wir müſſen uns an die dargeſtellte Idee ſelbſt halten; denn bei uns bedarf die Lehre von der Erwerbung eines vollkommenen höhern Daſeyns der jüdiſchen Grundlage von einer Zerſtörung der Gewalt des Hades nicht.

Es iſt hieraus, wie ſchon 1 Thl. S. 196. bemerkt wurde, erſichtlich, daß die Lehre von der Verſöhnung nicht die Grundlehre des Chriſtenthums iſt, ſondern nur eine Hülfslehre für die Idee, welche als Hauptidee des Chriſtenthums angeſehen werden muß, nämlich für den Glauben an die Vollendung der Menſchheit durch die Unſterblichkeit; ein Glaube, ohne welchen die Aufbildung der Menſchen zu einem willigen und entſprechenden Gehorſam gegen das Sittengeſetz nicht möglich ſeyn würde, weil außerdem das Pflichtgebot, welches das Leben zum Opfer fordert, nicht das höchſte ſeyn, und das Ziel des ſittlichen Strebens eben ſowohl unerreichbar als, wenn es er-

reicht würde, zwecklos erſcheinen würde. Die Verſöhnung durch das Opfer Chriſti erſcheint dabei als ein Durchgangspunkt zu der Erweckung eines moraliſchen Glaubens an ein höheres Leben nach dem Tode. Sie zerſtörte nicht nur das tief und allgemein verbreitete Vorurtheil der Welt von willkürlichen, ſelbſt gewählten Opfern, die man als Aequivalente für die mangelnde Tugend darbringen könnte, ſondern zerſtörte ſie ſo, daß ſie zugleich durch Aufzeigung einer von Gott geordneten, von menſchlicher Wahl unabhängigen Verſöhnung die Heiligkeit des Sittengeſetzes ſicherte, und der Conſequenz vorbeugte, daß, wenn Gott den Menſchen, der doch eines ſeligen Lebens nach dem Tode nicht ſittlich würdig iſt, dennoch in eine höhere und ſeligere Welt verſetze, die Gnade Gottes viel größer ſey als die Heiligkeit des Geſetzes, und auch bei deſſen Uebertretung das ewige Heil gehofft werden könne.

§. 159.

Würdigung der Lehre von der Verſöhnung nach der Vernunft.

Es würde überflüſſig ſeyn, diejenigen Sätze der kirchlichen Verſöhnungstheorie, die in der Schrift nicht gegründet ſind, nach rationalen Principien beurtheilen zu wollen. Denn ohne Schrift haben wir keinen Grund, ſie feſtzuhalten. Ueber dieſes iſt die kirchliche Theorie ſo vielſeitig [202]), und namentlich auch mit philoſophiſchen

---

202) Dieſes iſt hauptſächlich geſchehen von (K. F. Bahrdt): Apologie der geſunden Vernunft, durch Gründe der Schrift unterſtützt, in Bezug auf die chriſtl. Verſöhnungslehre (gegen Seiler). Jena (angebl. Baſel) 1781. 8. Eberhard in ſ. neuen Apol. des Sokrates, 1 Thl. S. 48 ff. 2 Thl. S. 248 ff. Steinbart in ſ. Syſtem der reinen Philoſophie oder Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums, S. 118 ff. Prieſtley in ſ. Geſchichte der Verfälſchungen des Chriſtenth. 1 Thl. 2r u. 3r Abſchn. J. F. C. Löffler: über die kirchl. Genugthuungslehre. Züllich. und Freyſt. 1796. 8. Kritiſche Erklärung der Lehre von dem durch den Tod Jeſu Gott darge-

Gründen angegriffen worden [203]), daß die Unterſuchung hierüber eben ſo weitläuftig als verwickelt iſt, und die Aufzählung und Beurtheilung aller Gründe und Gegengründe ein eigenes Buch erfordern würde *). Wir wollen uns daher nur darauf beſchränken, das Weſentliche der kirchlichen Lehre, in wie fern es ſeine Grundlage in der Schrift hat, näher zu prüfen.

Die kirchliche Lehre beruht eigentlich auf dem Hauptſatze: daß die durch die Erbſünde verwirkten poſitiven Strafen in der Ewigkeit durch Chriſti Gehorſam, in wiefern uns dieſer um des Glaubens willen zugerechnet werde, aufgehoben ſeyen. Alles Uebrige iſt nähere Erläuterung dieſes Satzes, Verdeutlichung, Beweis, Lehrart deſſelben. In jenem Satze liegt aber Folgendes: 1) daß es eine Erbſünde gibt, wegen welcher die Menſchen nicht

---

brachten Opfer ꝛc. Frankf. und Leipzig 1796. 8. — Die vollſtändigere Literatur hierüber ſ. in der „ſyſtematiſchen Entwickelung". S. 620-631.

203) Der Theorie gilt, was Melanchthon bekennt in der Apol. III. de dilect. et implet. leg. p. 103.: „Hanc doctrinam abhorrere a judicio rationis et lege." Vergl. S. 115. — Deßgleichen was Luther ſagt bei 1 Kor. 15. im 8ten Thl. ſ. Werke der Walch. Ausg. S. 1240 ff.: „Was Welt iſt, das hält's für eine lautre Trügerei, und ſchleußt, daß nicht könne wahr ſeyn, daß Gott ſo thörlich ſollte handeln und urtheilen, daß er um eines Menſchen willen die ganze Welt ohne Unterſchied ſollte verdammen; oder wiederum, um eines willen alle ohne ihr Zuthun ſelig machen. Denn nach ihrem Verſtande müßte es alſo ſeyn, wenn man ſollte recht urtheilen: daß ein jeglicher für ſich, und um ſeines Verdienſtes willen ſterbe oder lebe. S. auch Kirchenpoſtille, Evangelium am 19. p. Trinit. im 11ten Theil ſ. Werke, S. 2308.

*) In Hinſicht des Geſchichtlichen ſ. beſonders die in der Anmerk. 197. angef. Schrift von Gubalke, ſo wie die in der 214ten Anmerk. angef. Schriften von Flatt und Schwarz. — Unter den neuern Verſuchen, die Lehre von der Verſöhnung darzuſtellen, verdienen Aufmerkſamkeit: E. Klaiber, die Lehre von der Verſöhnung und Rechtfertigung der Menſchen, ein philoſophiſch-exegetiſ. Verſuch. Tübing. 1823. 8. und (Tholuck) die Lehre von der Sünde und dem Verſöhner. Hamb. 1823. 8. 2te Aufl. 1826.

in die ihnen urſprünglich zugedachte, vollkommnere Welt aufgenommen werden können, ſondern in einen unglückſeligen Wohnort verſetzt werden müſſen; 2) daß jedoch die Nothwendigkeit dieſer Strafe von Gott unter irgend einer Bedingung erlaſſen werden kann; 3) daß das Leiden Chriſti dieſe Bedingung ſeyn könne und ſey, und 4) daß nur der Glaube an dieſe geſtiftete Verſöhnung, nicht aber die Beſſerung des Sünders, den Erlaß jener Strafe bewirke.

Hierbei fallen nun von ſelbſt die viel beſtrittenen Behauptungen weg, daß ſich der Menſch durch die Sünde eine unendliche Schuld zuziehe; daß nur ein Gottmenſch dieſe unendliche Schuld habe tilgen können; daß Gott keine andre Art der Vergebung der Sünde habe wählen können; daß die natürlichen Strafen der Sünde aufgehoben ſeyen; daß Jeſus für uns das Sittengeſetz erfüllt habe; daß ein fremdes Verdienſt auf uns übergetragen werde; daß die Vergebung der Sünde eine Veränderung in Gott ſey; daß die göttliche Natur Chriſti bei den Leiden mitgewirkt habe; daß Chriſtus für unſre Sünden eine Genugthuung geleiſtet habe u. ſ. w. Ueberhaupt kann hier von dem Verhältniſſe der Anſelm'ſchen Theorie (ſ. §. 161.) zur Vernunft nicht die Rede ſeyn, weil es unzweifelhaft iſt, daß ſie vor ihr nicht gerechtfertigt werden kann. Nur in derjenigen Faſſung, wie ſie Grotius, offenbar weit mehr in Uebereinſtimmung mit der Schrift, genommen hat, nämlich als eine der Heiligkeit des Geſetzes gegebene Genugthuung, wodurch dieſelbe bei der Begnadigung des Sünders ſicher geſtellt, und die moraliſche Weltordnung erhalten wird, läßt ſich die kirchliche Lehre ſo faſſen, daß ſie in Einſtimmigkeit mit den Principien der Vernunft geſetzt werden kann.

Was nämlich 1) die Erbſünde und deren Strafen betrifft, ſo iſt ſchon im 6ten Kapitel gezeigt worden, daß die unter den Menſchen über die Bildungszeit hinaus

fortdauernde Sünde eine Abweichung von dem, was ſeyn ſoll, vom Normalzuſtande ſey, woran ſich nun der Gedanke anſchließt, daß der ſo in Sünden Befangene auf den Uebergang in die vollkommnere, und eben deßhalb glücklichere Welt, die ihm urſprünglich beſtimmt war, nicht rechnen könne. Denn innerliche, beſonders moraliſche Vollkommenheit des Geſchöpfs und Vollkommenheit der äußerlichen Weltverhältniſſe, in welche daſſelbe durch die Vergeltung verſetzt wird, ſtehen nach Gottes Gerechtigkeit und Güte immer mit einander in angemeſſenem Verhältniſſe. Das menſchliche Geſchlecht, das im Zuſtande ſeiner Depravation nicht einmal die natürlichen Vollkommenheiten und Glückſeligkeiten dieſer Erde verdient, wenigſtens ſie ſo vielfältig mißbraucht, hat keinen Anſpruch auf die Verſetzung in eine Welt, die in ihrer natürlichen Einrichtung noch weit mehr Glückſeligkeit und einen viel größern Wirkungskreis darböte, als dieſe Erde. Eine ſolche Verſetzung aber, wenn ſie dennoch erfolgte, würde eine Ausnahme von der moraliſchen Weltordnung, mithin eine Ungerechtigkeit gegen diejenigen vernünftigen Weſen ſeyn, welche dem Geſetze: „wie das Weſen, ſo glücklich die Welt", unterworfen bleiben und darnach behandelt werden. Dieſes Geſetz in einem Falle oder überhaupt aufzuheben, verſtattet die Heiligkeit der moraliſchen Weltordnung nicht. Dagegen wird die Vernunft, ſobald ſie das Daſeyn der Erbſünde zugibt, ſchwerlich etwas Gegründetes einwenden. Vergl. auch §. 118. Es kommt auch hierbei nichts darauf an, ob man die Ausſchließung der Menſchen von der ihnen urſprünglich beſtimmten glücklichern Welt als poſitive, oder, in wiefern man ſie als allgemein nothwendige Folge der Erbſünde betrachtet, als eine natürliche Strafe anſehen will; denn, die Wahrheit dieſer Strafe vorausgeſetzt, fragt es ſich:

2) Ob Gott dieſe Strafe unter irgend einer Bedingung erlaſſen könne und wolle, oder nicht? — Der Ausdruck „Sünde vergeben", da er bei Gott nicht wie bei

Menſchen ein Bemeiſtern des Zorns *) und Unterlaſſen der Selbſtrache, alſo nicht eine Veränderung der Geſinnung in Gott, ſondern eine Veränderung im Zuſtande des Menſchen bezeichnen kann, iſt nur bildlich auf Gott anwendbar, und kann nichts anders heißen als Strafe erlaſſen; das Nichtſtrafen. Dieſes iſt auch der bibliſche Begriff der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, den wir Röm. 4, 7. 8. 2 Kor. 5, 19. Kol. 2, 13. Matth. 6, 12. (vergl. Geneſ. 18, 23. 31. Exod. 32, 32—34. Num. 14, 12—21. 2 Chron. 7, 14.) finden [204]). Wenn man aber fragt, ob Gott namentlich die Strafe der Erbſünde erlaſſen könne? ſo kommt alles auf zwei Fragen an: a) aus welchen Urſachen oder für welche Zwecke ſtraft Gott? und b) verträgt ſich damit ein Erlaß der Strafe?

Was das Erſtere betrifft, ſo iſt darüber ſchon im 1ſten Thl. S. 430 ff. und 444. das Nöthige geſagt worden: es bleibt daher nur das Zweite zu unterſuchen übrig, nämlich ob ſich mit dieſen Urſachen und Abſichten ein Erlaß der Strafe verträgt? Man darf aber nicht vergeſſen, daß hier von dem Erlaſſen der natürlichen Strafen der Sünde in dieſem Leben, oder von den innern Folgen für das Gemüth des Menſchen, welche die Sünde in der Ewigkeit haben kann, gar nicht die Rede

---

*) Catech. maj. Art. 2. „Christus irati Patris favorem et gratiam placata indignatione nobis conciliavit.“

204) S. F. Süskind: Ueber die Möglichkeit der Strafenaufhebung oder der Sündenvergebung nach Principien der praktiſchen Vernunft. In Flatt's Magaz. 1s St. S. 1—67. Derſelbe: Iſt unter Sündenvergebung, welche das N. T. verheißt, Aufhebung der Strafen zu verſtehen? Ebendaſ. 3s St. S. 190—223. 4s St. S. 76 bis 178. Derſ.: Noch Etwas über die moraliſche Möglichkeit der Aufhebung verdienter Sündenſtrafen. Daſ. 9s St. S. 71—130. J. H. Tieftrunk: Iſt die Sündenvergeb. ein Poſtulat der prakt. Vernunft? In Städlins Beiträgen zur Geſch. der Philoſ. und Relig. 3r Bd. S. 112—207. Vergl. J. A. Noesselt comment. de eo, quid sit, Deum condonare hominibus peccata, poenasque remittere. Hal. 1792. 4.

iſt, ſondern allein davon, ob Gott den Menſchen, der Erbſünde ungeachtet, in jene glücklichere Welt verſetzen kann. Es iſt alſo bloß von den äußerlichen Verhältniſſen ſeines zukünftigen Aufenthaltsorts die Rede, wie auch die Ausdrücke: „Himmel, Hölle," welche die Schrift braucht, anzeigen. Damit fällt alles das, was man über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Erlaſſes der natürlichen, oder der innern Strafen zur Widerlegung der Lehre von der Verſöhnung geſagt hat, hinweg, und es kommt nichts darauf an, ob man das Erlaſſen dieſer Strafen für möglich oder für unmöglich erklärt. Auch hebt dieſe Lehre, da ſie den Grund des zukünftigen Glücks von der erlangten moraliſchen Vollkommenheit des Gerechtfertigten abhängig macht, die natürlichen Folgen der größern oder geringern Pflichtübung für die Ewigkeit nicht auf.

Was aber nun jene beſtimmte Strafe der Erbſünde betrifft, ſo iſt ihr Erlaß, wenn α) Gott ſtraft aus der ihm nothwendig inwohnenden Liebe zum moraliſch Vollkommenen, aus bloßer Gnade nicht denkbar. Man hat ſich zwar auf Gottes Gnade berufen, nach welcher er die Strafe aufheben müſſe; aber die Gerechtigkeit iſt bei Gott nicht, wie bei einem menſchlichen Regenten, etwas Willkürliches, ſondern etwas Nothwendiges. Wenn alſo Gott die Menſchen, weil ſie ihre Beſtimmung (§. 118.) verlaſſen haben, ſeiner Gerechtigkeit nach, nach dem Tode nicht in eine glücklichere Welt zu verſetzen beſchloſſen hat, und er wollte dieſe Strafſentenz aus bloßer Gnade aufheben; ſo würde er mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehen; er würde das Unvollkommene mit Mißfallen betrachten, und es doch, wie das Vollkommene, belohnen; er würde die Liebe zur Vollkommenheit haben, und auch nicht haben, weil er nicht nach dieſer Liebe handelte. Wollte man hier ſagen, daß die Sünden der Menſchen ſchon durch die irdiſchen natürlichen Strafen hinlänglich beſtraft ſeyen; ſo iſt ſchon im 1 Thl. S. 437 f. gezeigt worden, daß ſie dieſes nicht

ſind, wenigſtens nicht bei allen Individuen. Wollte man aber annehmen, die Seligkeit der neuen Welt werde die Menſchen von der Sünde heilen, und eine totale ſittliche Verwandlung hervorbringen, durch welche der Liebe Gottes zum Vollkommnen weit beſſer Genüge geſchehe, als wenn er die Menſchen in eine unſelige Welt verſetzte, wo ſie nur verdorbener werden könnten; ſo iſt dieſe Annahme theils nur Vermuthung, ohne entſcheidende Gründe, theils ſcheint ſie unwahrſcheinlich, da die Glückſeligkeit, welche uns die äußerlichen Verhältniſſe dieſes Lebens darbieten, ſittlich verdorbene Menſchen nicht beſſert, und ſo oft die Gebeſſerten wieder verführt; theils würde aus ihr zu viel folgen, nämlich die Aufhebung aller Strafen für die, welche ſchneller wegſterben, als daß ſie hier Strafe treffen könnte, und die Folge, daß das, was für den Tugendhaften Belohnung iſt, für den Laſterhaften Strafe ſeyn ſollte, und daß man dann überhaupt der Tugend in dieſem Leben zur Beſeligung nach dem Tode gar nicht nöthig hätte. Aber Gott ſtraft auch nicht allein um ſein ſelbſt willen, ſondern

β) auch um aller vernünftigen Weſen willen, nämlich ihnen die Heiligkeit des Sittengeſetzes, als ſeines ganz unveränderlichen Willens factiſch zu offenbaren, und dadurch das ganze Reich der vernünftigen Weſen im Gehorſam gegen dieſes Geſetz zu erhalten. Wenn nun Gott dem menſchlichen Geſchlechte die ihm zugedachte ſelige Welt verweigern muß, weil daſſelbe, depravirt durch die Sünde, ſeine Beſtimmung (d. i. den Willen Gottes) nicht erfüllt; ſo kann er als oberſter Regent der ſittlichen Welt, wenn auch er um ſeinetwillen die Strafe erlaſſen könnte, die von ſeinem Geſetze Abgefallenen nicht ſo behandeln, als ob ſie nicht abgefallen wären, weil ſonſt ſein Wille veränderlich erſcheinen, mithin ſeine Heiligkeit und Gerechtigkeit, und mit ihr die Unverletzlichkeit des Sittengeſetzes und der moraliſchen Weltordnung zweifelhaft werden würden. Die Menſchen ſind als ein gerin-

ger Theil des ethiſchen Staats Gottes, der die vernünftigen Bewohner aller Welt umfaßt, zu betrachten, und unterliegen dem allgemeinen Geſetz, daß die moraliſche Vollkommenheit der Geſchöpfe mit den äußerlichen Vorzügen und beglückenden Einrichtungen ihres Wohnplatzes in Verhältniß ſtehen ſoll. Eine Ausnahme von dieſem Geſetze, die Verſetzung einer depravirten Klaſſe ſittlicher Weſen in die ſeligen Wohnungen unſchuldig und moraliſch gebliebener Geiſter, würde die Heiligkeit des Geſetzes, und das Anſehen deſſelben in dem Urtheile der Menſchen und andrer vernünftigen Weſen verletzen, den Willen Gottes als veränderlich darſtellen, ein gefährliches Beiſpiel geben, und den Leichtſinn in der Sünde befördern, folglich mit Gottes Abſicht, daß die vernünftigen Weſen nach dem höchſten Gute ſtreben ſollen, ſtreiten, und alſo für ihn unmöglich ſeyn. Man kann zwar hier einwenden, daß die vollkommnen Geiſter das Böſe nicht aus Furcht vor der Strafe, ſondern aus innerm Abſcheu vor demſelben meiden, und das Gute nicht wegen der damit verbundenen Glückſeligkeit, ſondern aus Erkenntniß ſeines unbedingten Werthes lieben und thun, daß alſo die Beſeligung der depravirten Menſchen für ſie die Heiligkeit des Geſetzes nicht erſchüttern könne*); aber theils iſt eine bloß aus der Kenntniß des unbedingten Werths der Sittlichkeit hervorgehende Tugend in endlichen Weſen ſchwerlich möglich, ſondern allein in Gott; theils iſt die Verbindung zwiſchen geiſtiger Vollkommenheit und innerer und äußerer Glückſeligkeit auch idealiſch nicht zu trennen, da wir Gott bloß deßwegen, weil er der Vollkommenſte iſt, für den Seligſten halten; theils iſt die

*) S. theologiſcher Briefwechſel eines Layen über die Verſöhnung unſers Planeten und andrer Welten mit Gott durch Chriſtum. Leipz. 1782. 8. Schwarze, über den Tod Jeſu, S. 147. — Dagegen ſ. Seiler vom Verſöhnungstode Chriſti, 1r Thl. S. 594 f. Storr, über den eigentl. Zweck des Todes Jeſu; in ſ. Brief an die Hebr., S. 624 ff.

Glückſeligkeit nicht als etwas Paſſives zu denken, ſondern als erhöhte und erweiterte Wirkſamkeit nach den Geſetzen der Pflicht, und fällt alſo mit der Liebe zur Pflicht in Eins zuſammen. — Wenn man aber ferner ſagen wollte, daß höhere Geiſter ſo viele Beweiſe der göttlichen Gerechtigkeit erblicken müßten, daß ihnen die Unveränderlichkeit des Willens Gottes und die Heiligkeit des Geſetzes niemals zweifelhaft werden könnte; ſo iſt zu bedenken, daß es auch ſittlich unvollkommnere Weſen geben kann, als die Menſchen ſind, und daß eine einzige Ausnahme in dieſem Falle, eine einzige Aufhebung des Geſetzes, einer öftern Aufhebung ganz gleich iſt, weil dadurch die Möglichkeit der Wiederholung unvermeidlich geſetzt wird. Die von den ſittlichen Geſchöpfen geglaubte Unmöglichkeit, daß ein ſittliches Weſen anders als durch den Gehorſam gegen Gottes Willen auf den Stufen der Glückſeligkeit emporſteigen könne, dieſes iſt es eben, was die Unverletzlichkeit der moraliſchen Weltordnung ſubjectiv bedingt. Wenn es ſehr wahrſcheinlich iſt, daß die vernünftigen Weſen, ſo wie ſie auf der Bahn der Vollkommenheit fortſchreiten, auch in andre immer ſeligere Welten verſetzt werden, und wenn es zur moraliſchen Weltordnung gehören muß, daß dieſe Verſetzung nur dadurch verdient wird, daß ein Weſen in der Welt, in der es lebt, wird, was es werden ſoll, und ſich eines höhern Glücks durch ſein Verhalten würdig macht; ſo würde die Verſetzung der von ihrem Normalzuſtande abgewichenen Menſchen in eine ſeligere Welt eine Verletzung jener moraliſchen Weltordnung ſeyn, wodurch die Heiligkeit derſelben erſchüttert werden müßte.

Wie aber γ), wenn Gott bloß ſtrafte, um das ſündigende Individuum zu beſſern? Sollte nicht da die Beſſerung des Sünders durch Verſetzung in eine glückſeligere Welt gewiſſer bewirkt werden, als durch die Verdammniß? — Aber es iſt ſchon im 1ſten Thl. S. 432. gezeigt worden, daß dieſer individuelle Zweck der Strafen

bloß Nebenzweck iſt, und daher das Eintreten oder Aufhören der Strafen nicht beſtimmt; denn die natürlichen Strafen treten ein, wenn ſie auch den Sünder nicht beſſern; da ſie aber in dieſem Falle zwecklos wären, ſo müßte ſie Gott, der nichts Vergebliches thut, verhindern. Dieſe natürlichen Strafen dauern aber auch oft noch fort, ja ſie treten bisweilen erſt ein, nachdem ſich der Sünder ſchon gebeſſert hat. Wollte alſo Gott durch die Strafen **bloß** beſſern, ſo wären ſeine Strafen in dieſen Fällen ungerecht und zwecklos. Man meint zwar, für den Gebeſſerten dauere die Strafe nur noch nach der Materie (als Uebel), nicht nach der Form (als empfundenes göttliches Mißfallen) fort. Allein das Weſen der Strafe beſteht in dem Cauſalzuſammenhange zwiſchen Sünde und Leiden, dieſer Zuſammenhang mag erkannt werden oder nicht; und in dieſen Fällen erkennt es ja der Gebeſſerte auch, daß die Leiden Folgen ſeiner frühern Vergehungen ſind. Wenn alſo ſchon die natürlichen Strafen der Sünde nicht, wenigſtens nicht einzig, wegen der Beſſerung des Sünders angeordnet ſind; ſo wird dieſes auch der Fall nicht ſeyn können bei den Strafen der zukünftigen Welt. Aber wenn man auch dieſe Abſicht der Strafen als die einzige gelten laſſen wollte; ſo müßte die Verſetzung des Sünders in eine ſeligere Welt, wenn ſie Gott anordnet, um den Sünder zu beſſern, die Beſſerung deſſelben gewiß und unfehlbar bewirken, weil Gott nicht aufs Ungewiſſe handeln kann. Wäre dieſes, ſo würde Gott das ſelige Leben nach dem Tode den Sündern, oder wenigſtens denen, deren Beſſerung er als gewiß vorausſähe, nicht nur geben **können**, ſondern ſogar geben **müſſen**, weil er dadurch den Zweck aller Strafe erreichte. Aber wäre dieſes, ſo fände zwiſchen Belohnung und Beſtrafung weiter kein Unterſchied Statt, und der Sünder müßte eben ſo ſelig werden, als der Tugendhafte. Sodann widerſpricht die Erfahrung, daß Glückſeligkeit ein Beſſerungsmittel ſey. Denn nicht nur

hat Gott in der Natur Leiden als Strafen der Sünde geordnet und nicht Glück, ſondern die aus der natürlichen Einrichtung der Erde entſpringenden Glückſeligkeiten ſind ja auch für den Menſchen ſo verführeriſch, daß eben der ſo allgemeine Mißbrauch derſelben, und die dadurch erzeugte Verachtung des Sittengeſetzes, ſo viele Klagen über allgemeine Sündhaftigkeit hervorgebracht hat. Es iſt daher unwahrſcheinlich, daß die Verſetzung in eine ſeligere Welt die Menſchen beſſern, daß alſo Gott dieſe Verſetzung der Beſſerung wegen beſchloſſen haben ſollte. Folglich erſcheint auch in dieſer Rückſicht ein Erlaß der Strafe der Erbſünde ungedenklich. — Aber es fragt ſich:

Kann Gott dieſe Strafe nicht erlaſſen unter irgend einer Bedingung oder Vorausſetzung, durch welche den ſo eben angeführten dreifachen Urſachen und Zwekken der Strafe eine Genüge geſchieht? — Gewöhnlich behauptet man, Reue und Beſſerung ſeyen dieſe Bedingung; aber ſie ſind es, ob es gleich nicht nothwendig iſt, daß die Sündenvergebung der Beſſerung vorausgehen müſſe*), keineswegs. Die Reue (das Mißvergnügen über unſre Sünden, verbunden mit dem Wunſche, daß ſie nicht geſchehen ſeyn möchten, oder daß wir ſie ungeſchehen machen könnten) iſt weder etwas Freiwilliges noch etwas Verdienſtliches, ſondern ſie iſt das Gefühl unſerer Schuld und Strafbarkeit, das uns verdammt, aber das Böſe nicht ungeſchehen machen kann. Menſchliche Herzen mag der Anblick tiefer Reue rühren und verſöhnen, aber Gott, der erhaben über menſchliche Rührungen das Reich der

*) Dieſe Behauptung hat Ewald (die Religionslehren der Bibel, 2r Thl. S. 149 ff.) durchzuführen verſucht. „Es iſt — ſagt er — eben ſo unpſychologiſch als widerchriſtlich, wenn man die chriſtliche Beſſerung ſo vorſtellt, als müßte ſich der Menſch erſt beſſern, und dann ſolle ihm vergeben werden. Gerade durch das Zuvorkommende der Liebe Gottes ſoll der ſittlich-todte Menſch wieder belebt, ſollen die Elemente aller Religion, Dankbarkeit, Zutrauen und Liebe, in ihm geweckt werden.“ Doch ſ. dagegen, was ich bemerkt habe in der Oppoſitionsſchrift, 8 B. S. 269 f.

Geiſter mit unveränderlicher Geſinnung beherrſcht, kann den Reuigen, weil er bereut, noch nicht für entſündigt halten. Denn wollte er dieſes, ſo könnte jeder ſündigen auf Hoffnung der Reue, die doch am Ende keinem fehlt. Auch iſt die Reue, die bald zu ſchwach, bald zu ſpät (auf dem Todtenbette) eintritt, der Größe der Schuld ſelten angemeſſen, entſpringt oft aus unreiner Quelle, nämlich der Furcht vor verwirkten Uebeln, und hat nicht immer die wirkliche Beſſerung zur Folge. Bei der Strafe der Erbſünde kann ſie aber ohnehin nicht in Betrachtung kommen, da dabei von einzelnen ſündlichen Handlungen abſtrahirt wird.

Aber kann nicht die wirkliche Beſſerung (die nachfolgende Tugend) die Schuld früherer Vergehungen, und alſo auch die Strafen derſelben aufheben? oder iſt nicht die Beſſerung die Bedingung, unter welcher Gott die Strafen erlaſſen kann und will? In Rückſicht der beſondern Urſache der Strafen, welche die Bewirkung der Beſſerung iſt, kann dieſes allerdings geſchehen; denn wenn Gott ſtraft, um zu beſſern, ſo muß er aufhören zu ſtrafen, wenn dieſer Zweck erreicht iſt. Eben ſo in Rückſicht der erſten und allgemeinen Urſache der Strafen, nämlich der Gotte weſentlich inwohnenden Liebe zum ſittlich Guten, nach welcher er das ſittlich Böſe mit Mißfallen betrachten muß, wenn er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehen will; denn iſt der Menſch wirklich gebeſſert, ſo hat er auch moraliſch ſeine Perſon geändert; er iſt nicht mehr mit Gottes Willen in Widerſtreit, und wird von Gott nicht mehr mit Mißfallen betrachtet. Gott kann ihm daher wieder wohlthun. Wenn alſo der Menſch ſich von der Herrſchaft der Erbſünde alles Ernſtes loszuwinden ſtrebt, und wirklich anfängt, ſie zu beherrſchen; ſo wird Gott ein ſolches Streben mit Wohlgefallen betrachten, und einem ſolchen Menſchen daher wohlthun können. Er wird dieſes um ſo mehr, da er das Glück aller ſeiner Geſchöpfe will, alſo auch das Glück des Men-

ſchen. — Aber dieſe Liebe ſcheint wegen des zweiten Grundes der göttlichen Strafen nicht wirkſam werden zu können, nämlich wegen der Unveränderlichkeit der moraliſchen Weltordnung, oder der Unverletzlichkeit des Sittengeſetzes; denn dieſe würde, wie wir geſehen haben, gebrochen werden, wenn ein Sünder beſeligt würde. Dieſes würde aber auch geſchehen, wenn der Gebeſſerte beſeligt, wenn alſo gebeſſerte Menſchen in die ewige Seligkeit verſetzt würden, gleich als ob ſie nie geſündigt hätten. Denn die Beſſerung hebt die Schuld früherer Sünden nicht auf. Dieſes könnte nur dann geſchehen, wenn wir zu irgend einer Zeit freiwillig mehr Tugend übten, als wir üben ſollten, und uns dadurch einen Ueberſchuß der Verdienſtes erwürben, den wir für einen frühern Mangel des Verdienſtes als Entſchädigung darbieten könnten. Einen ſolchen Ueberſchuß aber gibt es nicht; denn die Pflicht fordert zu jeder Zeit alles, was uns möglich iſt, und nicht nur die That, ſondern auch die Geſinnung und den edelſten Willen. Wir ſollen das Höchſte leiſten, was möglich iſt, und der Beſſerung eigentlich gar nicht bedürfen. Wie könnte alſo die Beſſerung frühere Mängel der Tugend bedecken? Darum würde die Heiligkeit des Sittengeſetzes gefährdet uud die moraliſche Weltordnung gebrochen, wenn Beſſerung des Sünders frühere Schuld tilgen, und die Strafen derſelben vernichten könnte. Denn dann könnte man die Erlaubniß, die Hälfte des Lebens laſterhaft ſeyn zu dürfen, mit der Tugend, die man in der zweiten Hälfte übte, bezahlen, und für einige glänzende Tugenden, oder die man dafür hielte, ſich einige Laſter erlauben. Dann würde Tugend und Laſter ein Gegenſtand menſchlicher Speculation und Berechnung, und die Tugend ſänke herab zu einer Beſchützerin und Büßerin des Böſen. Der Preis der ſchönſten Tugend würde die Erlaubniß ſeyn, ungeſtraft ſündigen zu dürfen. So würde bei Menſchen und Engeln die moraliſche Weltordnung ſich auflöſen.

Wenn alſo auch die beſondere Liebe Gottes zu dem Gebeſſerten ihm den Eintritt in eine ſelige Welt nach dem Tode öffnen wollte; ſo fordert doch die Liebe Gottes zum Allgemeinen (ſeine Liebe zur moraliſchen Weltordnung) die Beſtrafung des Gebeſſerten. Die beſondere Liebe muß aber der allgemeinen weichen. Es fragt ſich aber, ob nicht ein Mittel ſich denken laſſe, durch welches bei der Begnadigung des Gebeſſerten die moraliſche Weltordnung ſicher geſtellt, und die Heiligkeit des Geſetzes gerettet wird? Wenn es ein ſolches Mittel gibt, ſo wird die göttliche Liebe, vorausgeſetzt daß es rechtmäßig iſt, daſſelbe ergreifen müſſen. (S. 1 Thl. S. 444.) Der dadurch bewirkte Erlaß der Strafe iſt daher mera gratia Dei, eine Anſtalt ſeiner Liebe.

§. 160.

Fortſetzung.

3) Ein ſolches Mittel ſtellt nun das Chriſtenthum und die Kirche in dem verſöhnenden Leiden und Tode des Sohnes Gottes auf; indem dieſer es vermittelte, die Heiligkeit der moraliſchen Weltordnung ſicher zu ſtellen, und dadurch für den gebeſſerten Menſchen den Erlaß der Strafe in der zukünftigen Welt möglich zu machen. Er, den Leiden und gewaltſamer Tod nicht treffen ſollte, weil er frei war von der Erbſünde, übernahm Leiden, unterwarf ſich einem gewaltſamen Tode freiwillig, und in der Abſicht, daß ſein Gehorſam die Verſetzung der Gebeſſerten in die ſelige Welt nach dem Tode, oder den Erlaß der Strafen der Erbſünde, möglich mache. Da dieſe Möglichkeit gebunden iſt an die Sicherſtellung der Unverletzlichkeit des Sittengeſetzes; ſo ſollte ſein Tod die Wirkung haben, die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens und der moraliſchen Weltordnung, bei dem Erlaß der Strafe für den Gebeſſerten, durch ein Factum dem menſchlichen Geſchlechte und der ganzen Geiſterwelt zu beurkunden, und dadurch die nachtheiligen Wirkungen

zu verhindern, die entſtehen würden, wenn Gott dem Gebeſſerten vergeben wollte ohne eine ſolche feierliche Erklärung.

Die Sicherſtellung der moraliſchen Weltordnung wird aber bewirkt durch die ausdrückliche Erklärung Gottes, daß der Gebeſſerte nicht wegen ſeiner nachfolgenden Tugend, ſondern bloß wegen des Gehorſams des Sohnes Gottes, nicht aus Verdienſt ſeiner Werke, ſondern aus Gnaden das ewige Leben erhalte, und daß der Sohn Gottes ſich allein deßwegen dem Leiden und dem Tode unterworfen habe, damit den Menſchen vergeben werden könne. — Gott konnte aber einen ſolchen Gebrauch von Jeſu Leiden machen, a) weil Jeſus frei war von der Erbſünde und der wirklichen Sünde, und alſo dieſe Leiden nicht ſelbſt als Strafe erduldete. Daher ſeine vollkommene Tugend nicht die Abſicht hatte, für uns das Geſetz zu erfüllen, und uns zugerechnet zu werden, ſondern erforderlich war, wenn das Leiden Jeſu nicht als Strafe für ihn betrachtet werden, ſondern dem menſchlichen Geſchlechte zu Gute kommen ſollte; b) weil ſich Jeſus dieſem Leiden freiwillig unterwarf, der Herr ſeines Lebens und ſeiner Freuden war, und Aufopferung für andre unter die Pflichten der Liebe gehört; daher hierbei keine Ungerechtigkeit Gottes gegen Jeſum Statt findet; c) weil der Leidende, als Sohn Gottes und Beherrſcher aller ſittlichen Geſchöpfe (Philipp. 2, 9 bis 11.), eine ſo hohe Würde hat, und in einem ſolchen Verhältniſſe zur ganzen Geiſterwelt ſteht, daß ſein Leiden allen vernünftigen Weſen höchſt merkwürdig ſeyn, und ſie überzeugen mußte, daß Gott der nachfolgenden Tugend die früher gewirkte Schuld nur unter außerordentlichen Umſtänden, die von des Schuldigen Willkür nicht abhangen, und zum zweiten Male nicht erwartet werden können, erlaſſe; d) weil nun kein ſittliches Weſen aus der Verſetzung des menſchlichen Geſchlechts in die ſelige Welt den Schluß, daß Gott um der Beſſerung willen vergebe, ziehen, und auf dieſe Hoffnung ſündigen wird.

So wird durch dieſe Anſtalt Gottes auf der einen Seite die moraliſche Weltordnung und die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens geſichert, und die Abſcheulichkeit und Verderblichkeit der Sünde ins Licht geſetzt, auf der andern aber auch die Liebe Gottes ſelbſt gegen ſündige Weſen offenbar, und die beſondere Liebe Gottes, welche die Begnadigung des Gebeſſerten begehrt, und der allgemeinen Liebe Gottes, welche dieſe Begnadigung nicht auf Koſten der moraliſchen Weltordnung, und mit der Gefahr, die ſittlichen Weſen dadurch leichtſinnig in der Sünde zu machen, geſchehen laſſen kann, Genüge geleiſtet. Durch die Beſtrafung des Gebeſſerten wegen früherer Schuld wird allein dem Geſetz (der göttlichen Gerechtigkeit), durch die vermittelnde Verſöhnung aber der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes zugleich Genüge geleiſtet, und die Abſicht der Liebe mit Sicherſtellung der Gerechtigkeit vereinigt und erreicht.

Hieraus ergibt ſich alſo: 1) in wiefern man ſagen könne, die göttliche Natur Chriſti habe an dem Erlöſungswerke Antheil; nämlich nicht, in wiefern ſie bei dem Leiden concurrirt habe, wobei ſich gar nichts denken läſſet, ſondern in wiefern durch ſie die Leiden der menſchlichen Natur der ganzen Geiſterwelt deſto wichtiger, und alſo für den Zweck brauchbarer wurden; 2) daß man nicht ſagen könne, Chriſtus habe Strafen, oder die Strafen unſrer Sünde getragen, ſondern daß er nur überhaupt unverſchuldete Leiden, die für ihn nicht die Natur der Strafe hatten, zum Beſten der Menſchen erduldete; 3) daß es eigentlich keine Genugthuung (kein Aequivalent) war, was er leiſtete, ſondern eine Sicherſtellung der moraliſchen Weltordnung, und daß man, wenn man ſich des Ausdrucks „genugthun“ dennoch bedienen will, ihn nicht auf Gott, ſondern auf die Heiligkeit des Geſetzes beziehen muß; 4) daß man eigentlich nicht ſagen könne: Jeſus hat für uns genuggethan, ſondern: uns wird um ſeinetwillen vergeben; er hat die Vergebung vermittelt.

Er iſt daher nicht sponsor, ſondern mediator salutis; 5) daß der Ausdruck „Verdienſt Chriſti“ nicht eine uns zugerechnete Tugend oder ein bei Gott erworbenes Recht, ſondern nur den Anſpruch Chriſti bezeichnen kann, daß ſein freiwillig übernommenes Leiden nach Gottes Rathſchluß den Gebeſſerten wohlthätig werde; 8) daß der Ausdruck „Verſöhnung“ eine Anthropopathie iſt, die keine Veränderung in Gott, ſondern entweder die objective Möglichkeit des Strafenerlaſſes, oder, auf den Menſchen bezogen, die ſubjective Hoffnung dieſes Erlaſſes und das Bewußtſeyn eines dadurch veränderten Verhältniſſes zu Gott und der Welt, bezeichnen kann. Denn Gott wurde durch Chriſtum nicht erſt zur Vergebung geneigt gemacht, ſondern weil er zur Vergebung geneigt war, ſtiftete er die Verſöhnungsanſtalt; 7) daß der Satz: Gott rechne uns das Verdienſt Chriſti zu, nicht ſagt: Gott betrachte Chriſti Tugend als unſre Tugend, ſein Leiden als unſre Strafe, ſondern: Gott hat nach ſeiner Liebe von dem unverſchuldeten Leiden Chriſti einen für die Menſchheit ſo wohlthätigen Gebrauch zu machen beſchloſſen; 8) daß der Tod Jeſu nicht in ſo fern ſtellvertretend genannt werden kann, in wiefern er die Strafen, die wir hätten dulden ſollen, getragen habe, ſondern in wiefern er ſich dem Leiden um der Erbſünde willen unterwarf, und dieſes Leiden den Erfolg hat, von dem ſich Beſſernden die Strafe der Erbſünde abzuwenden; 9) daß endlich die Rechtfertigung nichts andres iſt, als die Anwendung jener feierlichen Erklärung Gottes, daß er die nach Beſſerung ſtrebenden Menſchen in die ewige Seligkeit verſetzen wolle, auf einzelne Subjecte. Es iſt daraus auch klar, daß die Rechtfertigung keine Grade haben kann, und ſich, weil Gott aller Menſchen Beſſerung will, in thesi auf alle Menſchen, auch die vor Jeſu lebten, erſtreckt, aber in praxi nur denen, die ſich wirklich zu beſſern bemühen, zu Theil wird. Hieraus ergibt ſich aber auch

4) daß die Behauptung: die Beſſerung, oder nachfolgende Tugend ſey nicht die causa meritoria der ewigen Seligkeit, ſondern beſtimme nur den Grad derſelben, ſehr richtig iſt; denn der ſittlichen Welt kund zu thun, daß nachfolgende Tugend die frühere Schuld nicht tilge, und dadurch die Unverletzlichkeit der moraliſchen Weltordnung darzuthun, war die Abſicht der Verſöhnungsanſtalt. Im Gegentheile iſt nur der Glaube an dieſe Anſtalt (an Jeſum als Verſöhner) die Bedingung, unter welcher der Menſch in die ſelige Welt aufgenommen wird. Denn der Glaube an die Verſöhnungsanſtalt iſt zugleich Glaube an die unverletzliche Heiligkeit des Sittengeſetzes, alſo an den Zweck der Verſöhnung. Das Weſen alſo, bei dem dieſer Zweck nicht erreicht wird, und das vielmehr meint, ſeine nachfolgende Tugend könne der Preis ſeyn, für den es früher ungeſtraft ſündigen dürfe, kann keinen Theil haben an der Verſöhnungsanſtalt; es muß vielmehr ſeine Strafe tragen, wenigſtens ſo lange, bis es ſeinen Irrthum erkennt. Nicht der Tod Chriſti an ſich, ſondern der Glaube an ſeinen moraliſchen Zweck rechtfertigt. Hieraus iſt aber auch klar, daß wahre Tugend, auf Glauben an die Heiligkeit des Geſetzes und auf Liebe zu Gott gegründet (justitia spiritualis), aus dieſem Glauben, den man den ſeligmachenden nennen kann, hervorgehen müſſe. Denn da er zugleich ein Glaube an die abſolute Nothwendigkeit der moraliſchen Weltordnung iſt; ſo enthält er auch eine Aufforderung zum unverbrüchlichen Gehorſam gegen dieſelbe.

Ob aber Gott keine andre Art der Sicherſtellung des Sittengeſetzes habe wählen können, und ob nur die eine Art, die er gewählt hat, möglich war, darüber können wir nichts entſcheiden, und leiſten auf alle metaphyſiſche Demonſtrationen diesfalls Verzicht. Den Grund aber, warum er überhaupt eine Art jener Sicherſtellung wählte, und die ewige Beglückung des Gebeſſerten möglich machte, finden wir bloß in ſeiner Liebe (εὐδοκία, χάρις), von welcher auch die Schrift die ganze Anſtalt ableitet.

Hiernach wird die Erlöſung von den Strafen der Erbſünde eigentlich eine Ausmittelung der moraliſchen Möglichkeit des Strafenerlaſſes ſeyn, in wiefern ſie durch die Sicherung der moraliſchen Weltordnung bedingt iſt, und es iſt offenbar, daß dieſe Lehre für die Moralität eine hohe Wichtigkeit hat, und die Idee der Heiligkeit des Geſetzes in dem Gemüthe des Menſchen rettet, der nur zu geneigt iſt zu glauben, Gott werde es mit der Sünde nicht ſo genau nehmen, und die nachfolgende Tugend mache alles früher Verbrochene gut. Wer es daher mit der Moralität nicht leicht nimmt, ſondern wahre Ehrfurcht fühlt vor der Unverletzlichkeit des Sittengeſetzes und der Unwandelbarkeit der göttlichen Heiligkeit, der wird auch das Bedürfniß fühlen, die Idee einer ewigen Gerechtigkeit mit ſeinem Verlangen nach Glückſeligkeit vereinigt zu ſehen, und daher die Lehre von der Verſöhnung nicht als einen Ausfluß roher Opferideen, ſondern als eine ehrwürdige, aus moraliſchen Bedürfniſſen hervorgehende Lehre betrachten*), die nicht für den rohen Sünder, den die Furcht vor der Strafe ſchreckt, ſondern für den Gebeſſerten, in welchem das ſittliche Gefühl nach ſeiner ganzen Stärke erwacht, beſtimmt iſt[205]). So viel man aber auch gegen die

---

*) S. Tieftrunk, Cenſur des prot. Lehrb., 2r Thl. S. 212 ff. Döderlein, inst. th. chr. T. II. p. 437 sq. — Ammon, summa th. chr. §. 125.: „Observari meretur, sacrificii imagine sapientem forte, peccatorem autem metu numinis trementem vix, vel nunquam carere posse.“

205) „Auch wenn man die Verſöhnung bloß als ein ſubjectives Bedürfniß der ſchwachen ſinnlichen Menſchheit betrachtet, ſo bleibt ſie doch auch nöthig und wohlthätig in unſern Zeiten. Denn unſre Kenntniß von Gott bleibt immer mehr oder weniger anthropopathiſch, und Millionen Menſchen in der Chriſtenheit würden ganz ohne gegründete Beruhigung wegen ihrer Sündhaftigkeit bleiben, wenn ſie nicht durch die Aufopferung des göttlichen Mittlers zur Vergebung der Sünden, und die damit verbundene Verheißung Gottes von der Angſt und Furcht vor göttlichen Ahndungen wären befreit worden. Iſt denn ſelbſt das Chriſtenthum im Stande geweſen, alle Büßungen und Kaſteiungen und Selbſtgenugthuungen

Zurechnung fremden Verdienſtes eingewendet, und ſo ſehr man auch ſtellvertretende Strafen mit rationalen Gründen beſtritten hat; ſo wenig iſt doch die Idee der Stellvertretung und Zurechnung dem ſittlichen Gefühle fremd. Die Vorſtellung von dem realen und moraliſchen Werthe der Aufopferung eines Individuums für das Wohl des Ganzen zieht ſich durch die Geſchichte aller gebildeten Völker hindurch, und beleidigt die Vernunft ſo wenig, daß ein Kodrus, die Decier, ein Winkelried und Andere mit Recht einer unſterblichen Ehre genießen. Dieſe Idee aber würde nicht vorhanden ſeyn können, ohne die Idee der Zurechnung fremden Verdienſtes für ſolche, denen das Verdienſt mangelt. Auch beſtätigt die Erfahrung, daß Verdienſte der Väter den Kindern, und das Verdienſt einzelner Männer ganzen Nationen und Zeitaltern wohlthätig werden *).

Dagegen iſt aber auch zuzugeſtehen, daß die ganze Vorſtellung vom Erlaß göttlicher Strafen für den Menſchen höchſt ſchwierig iſt. Denn, um darüber zu urtheilen, ob Gott, und unter welcher Bedingung er Strafe erlaſſe und erlaſſen könne, namentlich die Strafe der Erb-

---

zur Verſöhnung der beleidigten Gottheit zu verdrängen? — Denkt man weiter an die zahlreichen nichtchriſtlichen Völker, und daß wahrſcheinlich auch zu dieſen das Evangelium gelangen werde, und erinnert ſich, daß unter denſelben noch weit menſchlichere Ideen von der Gottheit herrſchen; ſo muß wohl auch von dieſer Seite die Zweckmäßigkeit und Wohlthätigkeit dieſer Veranſtaltung Gottes für alle Zeiten und für das ganze Menſchengeſchlecht einleuchten." — Dieſes bemerkt Schwarze, über den Tod Jeſu, S. 209 ff. — Vergl. Ammons wiſſenſch. prakt. Theolog. und deſſen chriſtl. Religionsvorträge 2r Thl. S. 85 ff. —

*) „Wie es mit dem geſetzlichen Tode des Miſſethäters iſt in „der bürgerlichen Ordnung der Dinge, ſo iſt es in der moraliſchen „und phyſiſchen Welt überhaupt mit dem Leiden und Sterben aller „Menſchen. Keiner leidet und ſtirbt da abſolut bloß um ſeinetwillen, ſondern alle tragen zugleich mehr oder weniger fremde „Schuld." Marheinecke in ſ. Grundlehren der chriſtl. Dogmat. §. 377.

ſünde, muß man 1) den bedenklichen Verſuch machen, in Gottes Geſinnungen gleichſam einzutreten, oder ſich in Gottes Seele (wenn dieſer Ausdruck erlaubt iſt) zu verſetzen, wobei man doch immer nichts Objectives, ſondern nur unſre ſubjective Idee der Gottheit hat, von welcher es freilich nicht zu erweiſen ſtehet, daß ſie dem objectiven Weſen und Geſinnungen Gottes ohne Irrthum entſpreche. Man muß 2) eine Vorſtellung verſuchen von den möglichen Verhältniſſen des Menſchen nach dem Tode, von denen wir doch ſo wenig wiſſen, beſonders aber 3) von dem möglichen Erfolge, den entweder die Vollziehung der Strafen nach dem Tode, oder ihr Erlaß haben kann. Da es nun leicht der Fall ſeyn könnte, daß in unſern ſubjectiven Vorſtellungen hiervon etwas andres wäre, als in der objectiven Wirklichkeit; ſo iſt es klar, daß die objective Wahrheit dieſer Vorſtellung von einer Verſöhnung, wenn auch nicht widerlegt, doch wenigſtens nicht dargethan werden kann, und daß man ſich begnügen muß mit ihrer ſubjectiven Wahrheit. Wir können uns aber dabei um ſo eher beruhigen, da dadurch das ſubjective Bedürfniß, eine Verſicherung der Begnadigung der Gebeſſerten, befriedigt wird, und die Subjectivität dieſes religiöſen Glaubenspunktes der Subjectivität alles Wiſſens und Glaubens, über welche wir niemals hinaus können, und die für uns die Stelle der Objectivität vertritt, gleich iſt. Denn es iſt für uns völlig genug, wenn gezeigt werden kann, daß das Bedürfniß der Verſöhnung hervorgehe aus unſrer ſubjectiven Vorſtellung von der Heiligkeit der moraliſchen Weltordnung, und daß die Art der Verſöhnung durch Jeſum in ſich nichts Falſches und jenem Bedürfniſſe Widerſprechendes enthalte. Die Objectivität der Sache aber haben wir dann der Offenbarung zu glauben. Ueberhaupt aber müſſen wir uns erinnern, daß der Grundcharakter des Chriſtenthums nicht der einer Sühnanſtalt für die Strafen der Sünde, ſondern der einer Erlöſungsanſtalt von der Herrſchaft der Sünde iſt, und daß,

wie am Schluſſe des 158ſten §. bemerkt worden, die Lehre vom verſöhnenden Opfertode Jeſu nur eine Stufe bildet zum Ziel, nicht aber das Ziel ſelbſt iſt.

Wenn man aber dieſer Lehre entgegengeſetzt hat, 1) daß es fehlerhaft ſey, den einfachen Satz: „die Sünden würden um Chriſti willen vergeben,“ näher zu entwickeln, und daß man ihn vielmehr ganz unerörtert in der Glaubenslehre ſtehen laſſen ſolle; ſo iſt zu bemerken, daß dieſer Satz in dieſer Unbeſtimmtheit ohne Inhalt und Wirkung iſt, und daß die Vernunft nach dem wie? und warum? dieſer Vergebung fragen, oder aufhören müſſe, Vernunft zu ſeyn, und nach ihren urſprünglichen Geſetzen zu wirken (ſ. Döderlein inst. th. chr. T. II. p. 397 sq.). — Noch weniger aber trifft dieſe Lehre

2) der Vorwurf, daß ſie der Moralität nachtheilig ſey. Wenn die Verſöhnungsanſtalt den Zweck hat, den der Sittlichkeit verderblichen Wahn zu zerſtören, als ob die Beſſerung alle frühere Sünden gut mache; wenn ſie nur denen wohlthätig wird, die dieſen Wahn aufgeben und nach Beſſerung fortdauernd ſtreben; wenn der Glaube an ſie zugleich der Glaube an die Unverletzlichkeit einer moraliſchen Weltordnung iſt; ſo iſt offenbar, daß ſie das größte Beförderungsmittel einer wahren Tugend ſeyn muß. Sodann iſt auch hier nicht vom Erlaſſe irdiſcher Sündenſtrafen, auch nicht von der Vergebung einzelner Sünden für die Ewigkeit, ſondern von Aufhebung der Strafe der Erbſünde, alſo von der Erlangung einer vollkommnern und ſeligern Welt nach dem Tode die Rede, in welcher der größere und geringere Grad der Tugend immer noch ſeine Vergeltung finden ſoll. Man muß zwar zugeſtehen, daß die Lehre von der Verſöhnung zum Leichtſinn in der Sünde gemißbraucht werden könne; aber dieſes iſt doch nur der Fall bei Leichtſinn und Irrthum, und demſelben Mißbrauche iſt auch der allgemeine Gedanke: daß Gott Sünde vergebe, unterwor-

ſen *). Es gilt daher hier die Regel: abusus non tollit usum. Die Erfahrung lehrt vielmehr, daß ein tiefempfundner Glaube an die Verſöhnung in einem Luther, Melanchthon und andern vortrefflichen Männern das ſittliche Gefühl ſchärfte, und den Eifer in der Tugend belebte, und daß ſich von ſeinem befürchteten Einfluß auf Leichtſinn im Sündigen, bei der chriſtlichen Partei, wo dieſer Einfluß am ſichtbarſten ſeyn müßte, der Brüdergemeinde, nichts zeigt. Vielmehr möchte man ſagen, daß der Laſterhafte, wenn in ihm wirklich das Gefühl von der Heiligkeit des Geſetzes erwacht, durch die Verſöhnung erſt Muth bekomme zur Beſſerung, weil ihm durch ſie die Möglichkeit offenbar wird, wieder in ſeinen vorigen Stand, den er durch die Sünde verſcherzt hatte, zu gelangen **).

Unbedeutend aber war 3) der Gegengrund: da Gott verlange, daß der Menſch vergeben ſolle ohne Genugthuung; ſo werde er ſelbſt auch ohne Genugthuung vergeben. Denn theils heißt vergeben bei Gott etwas andres, als bei Menſchen; theils verlangt auch Gott keine Genugthuung, ſondern das Geſetz eine Sicherſtellung; theils würde dar-

*) Es iſt wohl keine Lehre der Religion, und überhaupt keine Wahrheit, die nicht gemißbraucht werden könnte. So erzählt das Hannov. Magazin, S. 28., Januar 1817,. daß ein Raubmörder (Hanebüth in Hannover), der 19 Mordthaten beging, als er einen Marketender erſchießen wollte, das alte Lied ſang: „Greif an das Werk mit Freuden, wozu mich Gott beſchelden ꝛc.“ Aehnliche pſychologiſche Erſcheinungen ſind nicht ſelten.

**) Daß in dem Menſchen, wenn er geſündigt hat, ein moraliſches Verlangen nach einer Genugthuung, durch welche ſeine Schuld vor Gott getilgt werde, liege, hat Marheinecke (Grundlehren der chriſtlichen Dogmat. S. 287–89.) ſcharfſinnig entwickelt, und richtig bemerkt, daß der Sünder bei der Erlöſung nichts thun könne, als ſich zu überzeugen, daß er ſich ſelbſt nicht helfen könne. Das Verlangen nach einer geſchehenen Genugthuung ſey ſeine ganze That dabei, und dieſe habe allerdings einen ſittlichen Charakter; denn darauf beruhe es ganz und gar, daß er wieder einmal beſſer werden könne und wolle.

aus folgen, daß Gott überhaupt nicht ſtrafen dürfe, weil er es Menſchen verboten hat; theils iſt Gott hier als Regent der ſittlichen Welt zu betrachten, und ſteht gegen den Sünder nicht in einem Privatverhältniß, wie Beleidigter und Beleidiger unter den Menſchen. Wenn man aber

4) meint, die Aufnahme in die ſelige Welt werde den Sünder verſchlimmern, und er ſey dieſer Seligkeit unfähig; ſo kann man dieſes wohl von dem Ungebeſſerten, aber nicht von dem Gebeſſerten (und dieſem allein wird die Verſöhnung nützlich) behaupten. Auch hat die Seligkeit Grade, die ſich nach der ſubjectiven Beſchaffenheit des zu Beſeligenden richtet. Man ſagt: 5) die Aufhebung aller auch der poſitiven Strafen ſey nichts Wünſchenswerthes. Denn da ſie Gott mit der Sünde verknüpft habe, ſo müßten ſie, wenn alle Einrichtungen Gottes untadelig ſeyen, für den Menſchen heilſam werden, indem ſie alle die Abſicht hätten, den Menſchen zu beſſern. Aber dieſer Zweck der Strafen iſt, wie wir geſehen haben, nur Nebenzweck; auch die natürlichen Strafen wünſcht man nach der Beſſerung weg, und braucht alle erlaubte Mittel, ſie zu entfernen, ob man gleich fühlt, daß man ſie verdient hat; endlich aber iſt hier nicht von einzelnen unbedeutenden Uebeln, ſondern von einer ganzen Stufe des Daſeyns die Rede. Der Gebeſſerte aber wird die Verſetzung in eine leidensvolle Welt nie wünſchen können, da Leiden, wie auch das Wort ſagt, Einſchränkung der Thätigkeit und der Selbſtentwickelung iſt. Ueberhaupt wird das natürliche Verlangen des Menſchen nach Glückſeligkeit die Aufhebung der Strafübel jederzeit wünſchen, und wenn wirklich ein Menſch, nachdem er ſich gebeſſert hat, noch die Fortdauer der aus ſeinen abgelegten Sünden entſprungenen Uebel wünſchen könnte, um ſich in der Beſſerung zu befeſtigen; ſo wäre dieſes ein ſicheres Zeichen, entweder daß ſeine Beſſerung nur ein Schein ſey, oder daß er fühle, ſeine Beſſerung könne

die Schuld früherer Sünden nicht tilgen, und daß daher ſein Gewiſſen die Fortdauer der Strafe als ein Surrogat für die Verſöhnung verlange, um den innern Frieden zu erlangen, den der Glaube an die Verſöhnung dem Gebeſſerten gibt. (Vergl. Marheinecke's Grundl. der chriſtl. Dogmat. S. 288 f.) — Man wendet ein, 6) daß der Menſch zu einer vollkommenen Tugend nicht verpflichtet ſeyn könne, weil er die Kraft dazu nicht beſitze, und daß daher die Unvollkommenheiten derſelben ihn nicht ſtrafbar machen könnten. Aber hier iſt davon die Rede, daß er nicht in ſeinem Normalzuſtande iſt, und eine vollkommene Tugend wird nicht von ihm verlangt, indem dieſe nur Gott beſitzen kann. Der Menſch iſt aber ſchlechter als er ſeyn könnte und folglich ſeyn ſollte. Man ſagt ferner 7) der Gebeſſerte werde in eben dem Maße des Wohlgefallens Gottes und deſſen Belohnungen fähig und theilhaft, in welchem er ſittlich vollkommener werde, und er dürfe daher hoffen, daß er, ſeiner bisherigen Immoralität ungeachtet, dennoch bei einem beharrlichen Eifer im Guten das Ziel der moraliſchen Vollkommenheit und Glückſeligkeit durch unendliche Annäherung erreichen werde[206]). Dieſe Vorausſetzung würde gelten können, wenn nicht von

---

206) S. Flatt, über die Lehre von der Verſöhn. 1r Thl. S. 197. — Wegscheider, inst. theol. dogm. §. 140.: „Quicunque e vita turpi, qua poenas sibi contraxit, ad virtutem emerserit, is eadem proportione, qua jam in virtutis studio progressus fuerit, in gratiam cum Deo reversus, ab eodem praemiis dignus judicabitur. His praemiis autem summa poenarum et culpae in vita prava contractarum minuetur atque elevabitur, et Deus non e singulis quibusdam vitae momentis, sed ex universo vitae tenore dignitatem hominis cuiusque aestimans, peccatori resipiscenti sortem aeternam justa lance ponderatam tribuet, atque, prout vera virtus et cum hac simul conscientia melioris Deoque probatae conditionis in animo peccatoris crescent, ita, poenarum futurarum metu mitigato, fiducia et spes laetioris sortis ei restituentur.“

der Erbſünde die Rede wäre, ſondern von den Fehlern der Gebeſſerten; oder nur von Belohnungen und Strafen dieſes Lebens, und nicht von der Verſetzung in äußerliche glückliche Verhältniſſe jenſeits des Grabes; oder nur von der Erlangung einer gewiſſen Stufe der Seligkeit für den Gebeſſerten in der beſſern Welt, nicht aber von der Aufnahme in dieſe Welt ſelbſt. Auch nach dem ſymboliſchen Lehrbegriffe wirkt die fortſchreitende Beſſerung höhere Stufen des Glücks in dem ewigen Leben, ſo wie höhere Zufriedenheit des Herzens in dieſer Welt; aber die durch eine allgemeine Depravation verſcherzte Aufnahme in das ewige Leben kann ſie, wie wir ſahen, nicht bewirken, die auf jener Depravation ruhende Straffſentenz, die aus dem allgemeinen Geſetz hervorgeht: „daß kein Weſen in eine glückſeligere Welt verſetzt werden kann, das nicht in ſeinem frühern Zuſtande wurde, was es werden ſollte,“ kann ſie nicht aufheben, da der Gebeſſerte die Erbſünde bei ſich wohl vermindern, aber niemals gänzlich austilgen kann. Denn die ganze Lehre der Kirche von der Verſöhnung gründet ſich auf die Lehre von der Erbſünde, und ſtehet und fällt mit dieſer. Iſt das menſchliche Geſchlecht in ſeinem Normalzuſtande, ſo bedarf es keiner Verſöhnung, wenigſtens nicht für die, welche im Normalzuſtande bleiben. — Endlich, erinnerte man, laſſe ſich der Gedanke, daß der Sohn Gottes Menſch geworden ſey, um als Sühnopfer für die Menſchen zu ſterben, mit unſern jetzigen Begriffen vom Weltall nicht vereinigen. Vormals, wo man die Erde noch für die Welt gehalten habe, ſey dieſe Lehre nicht anſtößig geweſen, weil, mit Einſchluß der Engel, die Menſchen die ganze Sphäre vernünftiger Geſchöpfe erfüllt hätten. Jetzt aber, wo man die Sterne für bewohnbare und höchſt wahrſcheinlich bewohnte Welten erkenne, trete jenes Dogma aus allen Verhältniſſen heraus, und es ſey ſonderbar, den Sohn Gottes, den Herrn und Regenten dieſer Wel-

ten, zum Sühnopfer für die Menſchen zu machen*). Doch iſt dieſer Einwurf wohl unerheblich. Denn wenn es Gottes Majeſtät angemeſſen iſt, alles auf der Erde, auch das Kleinſte zu erhalten, und zu regieren; ſo iſt es ihr auch angemeſſen, in ſeinem moraliſchen Reiche das Kleinſte, die Menſchen, ſelbſt zu retten. Ferner iſt für die Liebe Gottes nichts klein und groß, und nichts ſo klein, daß er ſeiner Majeſtät etwas vergäbe, wenn er es ſelbſt rettet. Auch iſt es noch gar nicht erwieſen, daß die Menſchen im moraliſchen Gottesreiche unbedeutend ſind, weil ſie hier nicht nach ihrem irdiſchen Leben, ſondern nach ihrer Fortbildung durch alle Zeiten und Welten betrachtet werden müſſen. Könnte nicht die Erde das Stammhaus vernünftiger Weſen für unſer ganzes Sonnenſyſtem ſeyn? — Endlich hat die Verſöhnung durch den Sohn Gottes, in wiefern ſie ſich auf die Heiligung des Sittengeſetzes für das ganze Reich vernünftiger Weſen bezieht, nicht bloß eine Geltung für die Menſchen, ſondern eine wichtige Wirkung aufs ganze Reich Gottes, und bewirkt die Heiligkeit einer moraliſchen Ordnung, die nicht bloß das Geſetz der Menſchen, ſondern aller erſchaffenen vernünftigen Weſen iſt.

§. 161.

Ueberſicht der Geſchichte dieſes Dogma's.

Ungeachtet das A. Teſt. lehrt, daß Gott dem Reuvollen auch ohne Opfer oder Abbüßung vergebe, und daß Beſſerung Gott mehr gefalle als Opfer (Pſ. 25, 6—20. Pſ. 32. Pſ. 103. 40, 7—9. Prov. 15, 8. 21, 3. 16, 6. Hoſ. 14, 2. 10. Jeſ. 1, 11—20. 58, 3 ff. 59, 12 ff. Joel 2, 12 ff. Vergl. Sir. 7, 9. 34, 18—22. 35, 4—9.); ſo ziehen ſich doch die Vorſtellungen von Ver-

*) Wegſcheiders Institut. §. 141. Kaiſers bibl. Theolog. 1 B. S. 104 f.

ſöhnungsmitteln durch das ganze alte Teſt. hindurch, wie dieſes auch wegen der Beſtimmungen des moſaiſchen Geſetzes (2 Moſ. 5, 3. 3 Moſ. 15, 31. Kap. 16. 4 Moſ. 19, 13—20.) kaum anders ſeyn konnte, und es werden nicht nur Opfer, ſondern auch die Fürbitten der Frommen (Hiob 42, 7. 9.), Almoſen (Sir. 3, 28. Tob. 4, 10—12. Dan. 4, 24.), das Uebertragen der Schuld oder des Verdienſtes auf andre (1 Moſ. 2, 3. 18, 20 ff. 2 Moſ. 20, 5. 6. 34, 6. 7. 4 Moſ. 14, 13—20. 1 Kön. 21, 27 ff. 2 Kön. 24, 1—4.) als Mittel der Sündenvergebung genannt. Im 2ten Buche der Makkabäer findet ſich (Kap. 12, 43—45.) auch die Vorſtellung, daß man durch ein in dem Tempel niedergelegtes Geldopfer den Verſtorbenen Vergebung ihrer Sünden, oder Antheil an der Auferſtehung (dem ewigen Leben) verſchaffen könne *). (Vergl. Matth. 12, 32.) Welche Vorſtellungen die Juden von einer durch den Meſſias zu erwartenden Sündenvergebung hatten, davon iſt ſchon §. 137. gehandelt worden. Die Lehre der Apoſtel von der durch Jeſum geſchehenen allgemeinen Verſöhnung, durch welche alle Opfer, Fürbitten, Selbſtbüßungen, an denen das damalige Zeitalter ſo reich war, für überflüſſig und für abgeſchafft erklärt wurden, griff daher nicht nur in die religiöſen Vorſtellungen jener Zeit aufs tiefſte ein, ſondern war auch ſehr wohlthätig für die Beförderungen ächter Tugend, die kaum gedeihen konnte, wenn der Menſch in Opfern, Büßungen und andern Mitteln dieſer Art, die jeden Augenblick in ſeiner Gewalt waren, die Sündenſchuld von ſich abzuwälzen hoffen durfte.

Was die Geſchichte dieſes Dogma's in der chriſtli-

---

*) Nach dem Teſt. der 12 Patriarchen p. 702. iſt Faſten, nach dem Psalterio Salomonis (Ps. 3, 9. 9, 11. 12. 18, 14.) iſt Faſten, Demuth, Reue, Armuth verſöhnend. S. Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T. I, p. 702. p. 926. 946. 960.

chen Kirche betrifft[207]), ſo findet man bei den Kirchenvätern der erſten Jahrhunderte bis auf Anſelm keine ausgebildete Theorie, ſondern ihre größtentheils allgemeinen Aeußerungen betrachteten den Tod Jeſu überhaupt nur als ein Opfer zur Vergebung der Sünde, und ſie bezogen die Verſöhnung, zu welcher daher die Höllenfahrt weſentlich gehörte, auf die Befreiung von dem Tode (dem Hades) und der Gewalt des Teufels, als des Herrn der Unterwelt, und die Erlangung der Unſterblichkeit oder des Lebens bei Gott. Hermas gedenkt in ſeinem Hirten einer Verſöhnung durch den Opfertod Jeſu gar nicht, ſo oft er auch Veranlaſſung dazu hatte. Ihm iſt die Taufe das Mittel der Tilgung der Schuld für die Sünden, welche der Chriſt vorhergethan hatte (past. I, vis. 3.), und die Bedingung der Vergebung iſt ihm die poenitentia (past. II, mand. 3, 4. 7.). Die Vergebung der Sünde vor der Taufe leitet er (wie Buch d. Weish. 12, 16.) von Gottes Macht ab (past. III, 5. 7. und 6. 7.), und nach der Taufe ſoll nach ihm der Chriſt nicht mehr ſündigen, und er unterliegt der Strafe des Todes, wenn er ferner ſündigt, und ſich nicht aufs neue zur Reue wendet (past. I, vis. 2, 2. II, mand. 4, 3.). Doch kann nach Hermas (past. III, 9. 28.) der Chriſt ſtatt durch die Taufe auch durch das Märtyrerthum Vergebung der Sünde erlangen; eine Vorſtellung, die wir auch durchgängig bei den Kirchenvätern der drei erſten Jahrhunderte finden, daher der Märtyrertod den Namen der Blut-

---

207) Ueber die Geſchichte dieſes Dogma's ſ. Gerhardi loci theol. ed. Cotta T. IV. p. 81 sqq. W. C. G. Ziegler, hist. dogm. de redemtione. Gött. 1791. 4.; wiedergedr. in den Comment. theol. von Velthuſen, Kuinöl und Rup. 5r. B. — Beck comm. hist. p. 530. Münſchers Dogmengeſchichte 2r Thl. S. 219 ff. H. L. Heubner, diss. historia antiquior dogmatis de modo tenendae salutis et justificationis seu veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. P. I. II. Viteb. 1805. 4.

taufe erhielt. — Polykarp (epist. §. 1. u. 8.) ſpricht nur unbeſtimmt mit den Worten des N. T. (Eph. 2, 8. 9. 1 Petr. 1, 22. 2, 24.) vom Tode Jeſu als einem Opfer für die Sünde. Eben ſo Ignatius und Clemens von Rom (Ignat. ad Ephes. §. 1. ad Trall. §. 2. ad Smyrn. §. 2. Clem. Rom. 1 ep. ad Cor. §. 7. 20. 49. ad Rom. §. 6.), und beide betrachten die μετάνοια als die Bedingung der Vergebung (Clem. Rom. 1 Cor. §. 7. Ignat. ad Philad. §. 8.). Doch ſieht man aus der Aeußerung des Ignatius (ad Ephes. §. 18.), daß Chriſtus geboren und getauft worden ſey, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ, daß Ignatius nicht nur, wie die andern Väter, die Taufe als das verſöhnende Sacrament betrachtete, ſondern auch die verſöhnende Kraft der Taufe von dem Tode Jeſu ableitete. In den dem Clemens von Rom zugeſchriebenen Recognitionen wird auch die Taufe aus gleichem Geſichtspunkte betrachtet *), die Erlangung des Heils aber nicht von dem Glauben, ſondern von den Werken der Tugend abhängig gemacht **), eine Behauptung, die wir auch anderwärts (Justin. Mart. Dial. c. Tryph. p. 263 sq.) finden, auch die Apoſtoliſchen Conſtitutionen enthalten nichts anderes (lib. II, §. 7. c. 24. 25. VIII, 12.), ſchreiben auch dem Almoſen (lib. VII, 12.) verſöhnende Kraft zu, und leiten (lib. VI, c. 14.) die ver-

---

*) Recogn. I, §. 39.: „Ne forte putarent (homines), cessantibus hostiis (der Opfer des moſaiſchen Geſetzes) remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma ejus (Chriſti) per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis solverentur, et de reliquo, perfectam vitam sequentes, in immortalitate durarent.“

**) Recognit. I, 24. — judicii diem, — ut hi, qui secundum voluntatem Dei vixerint, pro bonis operibus — introducti ad aeternam sedem — munera aeterna percipiant. Lib. III, 67. ſagt Petrus zu den Heiden, die er gelehrt hatte: si quis vestrum desiderat, baptizetur, et exutus prioribus malis, de reliquo pro bonis actibus haeres bonorum coelestium ex gestis propriis fiat.

ſöhnende Kraft der Taufe vom Tode Jeſu ab. Nicht mehr findet man im Ganzen auch bei Juſtinus dem Märtyrer und Clemens von Alexandrien.

Origenes aber ſpeculirte auch über dieſe Lehre tiefer. Er ſagt: jede Sünde fordere ein verſöhnendes Opfer; das Opfer Chriſti ſey daher nothwendig, es ſey aber auch wegen der Erhabenheit ſeiner Perſon zureichend geweſen für die ganze Welt, daher alle andre Opfer abgeſchafft worden ſeyen (Homil. in Numer. 24, 1.), und ſeine Kraft erſtrecke ſich nicht nur auf die Sünden aller Menſchen, ſondern auf die aller vernünftigen Weſen überhaupt (Comment. in Joann. Tom. I, §. 40. Comment. in ep. ad Rom. I, §. 4. und 5. §. 10.). Das Löſegeld (*λύτρον*), das Jeſus für die Sünden gegeben habe, ſey nicht ſein *πνεῦμα* geweſen, denn dieſes habe er im Tode Gotte befohlen; auch nicht ſein *σῶμα*, denn davon ſage die Schrift nichts; auch nicht ſeine göttliche Natur, denn die habe an den Leiden keinen Theil genommen, ſondern ſeine *ψυχή*, die er dem Teufel gegeben habe, um die Menſchen aus ſeiner Gewalt loszukaufen †). Denn die Loskaufung der Menſchen von der Herrſchaft des Todes und der Dämonen ſey der Zweck des freiwilligen Todes geweſen, dem ſich Jeſus unterworfen habe (contr. Cels. I, 31. Homil. in Exod. 6, 9. Series comment. in Matth. §. 95.). Der Wirkung dieſes Opfers, oder der Verſöhnung, werde der Menſch theilhaftig in der Taufe, die ihre ſündentilgende Kraft vom Tode Chriſti bekomme (Homil. in Genes. 17, 8.), aber nur für die vergangenen Sün-

---

†) S. Comment. in Matth. Tom. XVI, §. 8. sq. und Comment. in epist. ad Rom. lib. I, §. 13.: „Si ergo (nach 1 Petr. 1, 18 f.) pretio emti sumus, ab aliquo sine dubio emti sumus, cujus servi eramus, qui et pretium poposcit, quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat. Tenebat autem nos diabolus, — poposcit ergo pretium nostrûm sanguinem Christi. Dagegen heißt es Homil. in Levit. VII, 1: — Pro peccatis nostris carnem suam obtulit Deo.

den verſöhne und keineswegs auf die, die man nach ihr begehe, bezogen werden dürfe †), dieſe müßten vielmehr durch Buße und Genugthuungen (poenitendo, flendo, satisfaciendo, homil. in Genes. XVII, 8.) gebüßt werden. Nur vom Märtyrerthum könne man ſagen, daß es nicht nur, wie die Taufe, für vergangene, ſondern ſelbſt für zukünftige Sünden verſöhnend werde. (Homil. in Judic. 7, 2.), daher ein dreifacher Weg zur Sündenvergebung offen ſtehe, nämlich per baptismi gratiam, per poenitentiam, et per martyrii gloriam. (Comment. in ep. ad Rom. II, 1.) Der bloße Glaube an Chriſtum ohne die guten Werke chriſtlicher Tugend ſey aber ganz unwirkſam zur Seligkeit (Comment. in Joh. Tom. XIX. §. 6. Comment. in ep. ad Rom. III, 9. IV, 1.)

Schwankender ſind die Vorſtellungen des Irenäus. Bald (contra haeres. IV, 12.) ſagt er, Jeſus habe durch ſein Blut ein Löſegeld für uns bezahlt und uns von der Herrſchaft des Teufels, durch die wir der Unterwelt verfallen geweſen, losgekauft, — alſo dem Teufel das Löſegeld gegeben; bald faßt er die Erlöſung (c. haeres. 5, 21. 2. und III, 18. 2.) als einen Kampf Chriſti mit dem Teufel auf, in welchem Jeſus den Teufel, indem er allen ſeinen Verſuchungen widerſtanden habe, mit Recht beſiegt und ſeine Herrſchaft zerſtört habe. Immer aber erkennt auch er nur eine rückwirkende Kraft der Verſöhnung auf die früher begangenen, nicht aber auf die Sünden,

---

†) Homil. in Levit. homil. 2, wo er die altteſtamentlichen Opfer auslegt, gedenkt er mit keinem Worte eines fortgehenden Opfers im Chriſtenthum, ſondern nur der ſymboliſchen Opfer des Gebets und der Aufopferung böſer Begierden, und fährt §. 4. fort: Sed dicant fortasse auditores ecclesiae (d. i. die Katechumenen): melius fere agebatur cum antiquis quam nobiscum, ubi oblatis diverso ritu sacrificiis peccantibus venia praestabatur. Apud nos una tantummodo venia est peccatorum, quae per lavacri gratiam in initiis datur. Nulla post haec peccanti misericordia, nec venia ulla conceditur.

in welche der Chriſt verfalle *). Tertullian ſpricht zwar oft von dem Opfertode Jeſu, erklärt aber ſeine Vorſtellung nirgends deutlich. So viel ſieht man nur, daß er auch glaubte, die Verſöhnung geſchehe durch die Taufe, und für die bis dahin begangenen Sünden, nicht für die folgenden (de poenit. c. 6. de pudicit. c. 16. adv. Judaeos c. 13.), und daß er den Märtyrertod der Taufe gleichſetzt (de bapt. c. 16.). Wenn er aber de bapt. c. 12. die Kraft der Taufe von dem Tode Chriſti ableitet, und behauptet, Chriſtus habe bei ſeinem Leben nicht getauft, weil da die Taufe noch keine Kraft gehabt habe; ſo erklärt er dieſes nicht nur nicht näher, ſondern ſchreibt auch ebendaſ. Cap. 4. die Kraft des Taufwaſſers dem darauf herabkommenden Geiſte Gottes zu. — Lactantius weiß gar nichts von einer verſöhnenden Kraft des Todes Jeſu, ſondern leitet alle Vergebung der Sünde bei Gott einzig von aufrichtiger Beſſerung und nachfolgender Tugend ab, wie er denn auch die Tugenden für die einzigen rechten Opfer erklärt (div. inst. VI, 24.) Die Befreiung von der Sünde und deren Strafe, dem Tode, und das Gewinnen der Unſterblichkeit für die Chriſten ſchreibt er der Lehre Jeſu zu, und ſagt, daß Chriſtus auch deßwegen habe leiden und ſterben müſſen, um auch hierin der menſchlichen Tugend ein Muſter zu geben (div. inst. IV, 26.). Die factiſche Befreiung der Menſchen vom Tode der Unterwelt glaubt er aber durch die Höllenfahrt und Auferſtehung Jeſu geſchehen (div. inst. IV, 19. vergl. Höllenfahrt.) Eben ſo wenig hat Cy-

---

*) Cont. haeres. IV, 27. 2. — „Prophetae et patriarchae, quibus similiter ut nobis remisit (dominus) peccata; — et illis quidem curatio et remissio peccatorum mors domini fuit; propter eos vero, qui nunc peccant, Christus non jam morietur. — Debemus ergo — timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid, quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno ejus.

prian, der nur im allgemeinen ſagt, daß Jeſus für unſre Sünden den Tod gelitten habe, ohne ſich näher zu erklären (epist. 56. und de bono poenit. p. 249.), die Taufe als das Verſöhnungsmittel der frühern Sünden, Allmoſen aber und Gebet als das Mittel der Vergebung für die Sünden nach der Taufe betrachtet (de opere et eleemosynis p. 237. de orat. dominic. p. 207.).

Auch in der Folgezeit bis zu den Scholaſtikern fand die Lehre von der Verſöhnung durch Jeſu Tod keine ſchärfere Beſtimmung. Nach Auguſtin war Adam vom Teufel im Kampfe überwunden und nach den Regeln des Kriegsrechts Sclav deſſelben geworden, und nach demſelben Rechte auch alle ſeine Nachkommen. Der Teufel hatte daher ein Recht, über Adam und ſeine Nachkommen zu herrſchen. Nun griff er aber auch Jeſum an und tödtete ihn, ob dieſer gleich ohne Sünde und daher ſeiner Gewalt nicht unterworfen war. Dadurch überſchritt er ſeine Gewalt und wegen dieſes Mißbrauchs wurde ihm die Macht über alle, die an Chriſtum glauben, entriſſen. Andere, wie Theodoret und Hilarius von Pictavium, betrachteten (wie auch ſchon Origenes an einem Orte gethan hatte) die Erlöſung als einen Kampf, in welchem Jeſus den Teufel, weil dieſer ihn nicht zur geringſten Sünde habe verführen können, beſiegt habe, wodurch die Niederlage der Menſchen in Adam aufgehoben worden ſey. Gewöhnlicher war die Vorſtellung von einem Vertrage zwiſchen Jeſu und dem Teufel, nach welchem ſich Jeſus dem Teufel als Preis der Befreiung der Menſchen angeboten, dieſer aber dieſes Anerbieten angenommen habe, weil ihm unbekannt geweſen, daß unter der Hülle des Menſchen Jeſu eine göttliche Natur verborgen geweſen ſey*). Er habe daher ſeine Gewalt über Jeſum nicht behaupten können, und weil er Jeſum durch die Juden

*) Eine Spur der letztern Meinung findet ſich ſchon bei Ignatius epist. ad Ephes. §. 18.

getödtet, ſein Recht über die Menſchen vertragsmäßig verloren. So Baſilius der Große, Hieronymus, Cyrill von Jeruſalem, Gregor von Nyſſa. So gemein aber auch die Vorſtellung von einem dem Teufel gegebenen Löſegelde bis zu Anſelms Zeiten blieb, ſo fanden ſich doch immer Mehrere (z. B. Gregor von Nazianz, Auguſtin, Athanaſius, Ambroſius, Johannes Damaſcenus de fide orth. I, 3.), welche dieſes unſchicklich fanden, und behaupteten, das Löſegeld ſey Gotte gegeben worden; eine Meinung, die endlich durch Anſelm herrſchend wurde. Auch war man verſchiedener Meinung über die Nothwendigkeit des Todes Jeſu, und dieſer Art der Erlöſung. Baſilius, Ambroſius u. a. behaupteten ſie wegen Pſ. 49, 7. Athanaſius, Theodoret, Auguſtin u. a. läugneten ſie, und glaubten, Gott hätte die Menſchen noch auf andre Art retten können. Auch bildete ſich vom 4ten Jahrh. an die Vorſtellung immer mehr aus, daß beide Naturen an dem Leiden Antheil genommen hätten, und Joh. Damaſcenus lehrte, daß die Gottheit Jeſu zwar nicht mitgelitten, aber doch die Leiden der menſchlichen Natur heilſam (wirkſam) gemacht habe. Ob nun gleich die Kirchenväter Vorſtellungen hatten, welche mit der ſpätern Satisfactionstheorie nicht wohl zu vereinigen waren, und glaubten, daß der Menſch auch durch Abbüßungen und eigene Satisfactionen, z. B. Almoſen, Märtyrerthum und die überflüſſige Tugend der Aſcetik Vergebung der Sünde, beſonders der nach der Taufe begangenen Sünden, erlangen könne (Meinungen, die ſich auch neben der ſtrengen Theorie Anſelms bis zur Reformation erhielten); obgleich das Wort satisfactio, ſelbſt bei Tertullian, wo satisfacere heißt placare Deum, noch nicht in dem ſpätern dogmatiſchen Sinne gebraucht wurde: ſo zeigen ſich doch auch ſchon in den Schriften der ältern Kirchenväter die Anfänge der Satisfactionslehre. Schon Irenäus ſprach von einer durch Adam b e i G o t t bewirkten Schuld, die Chriſtus getilgt habe. Cyrillus von Alexandrien ſagt mit

Beziehung auf Gal. 3, 13.: Chriſtus, ohne Sünde, habe ſich der Strafe der Sünde unterzogen, und das gelitten, was die unter dem Fluche Befindlichen hätten leiden ſollen, um dadurch die Schuld ihres Ungehorſams aufzuheben. Athanaſius und Cyrill von Jeruſalem meinten, durch Jeſu Tod ſey die von Gott auf die Sünde geſetzte Strafe des Todes an Jeſu Leibe vollzogen, und dadurch die Begnadigung der Menſchen möglich geworden, ohne die Wahrhaftigkeit der göttlichen Drohung zu verletzen. Auch ſprachen Gregor von Nazianz, Cyrill von Jeruſalem, Chryſoſtomus ſchon von dem unendlichen Werthe des Verdienſtes Chriſti, und meinten, er habe viel mehr für die Menſchen gethan, als zur Tilgung ihrer Schuld erforderlich geweſen ſey.

Doch kam es nur erſt ſeit dem 11ten Jahrhunderte zu einer ſyſtematiſchen Verarbeitung dieſer Ideen, die auf zwei Hauptklaſſen zurückkommen, nämlich 1) das ältere Syſtem, nach welchem eine objective, metaphyſiſche Cauſalverbindung, und 2) die neuern Vorſtellungen, nach welchen nur eine ſubjective, mittelbare und moraliſche Verbindung zwiſchen dem Tode Jeſu und der Sündenvergebung ſtatt findet.

Zu jener Klaſſe gehören das Syſtem des Anſelmus und das des Grotius. Anſelm (Erzbiſchoff in Canterbury zu Ausgang des 11ten Jahrh.) ſtellte zuerſt in ſeiner Schrift: cur Deus homo? eine ſtrengere Theorie der Genugthuung durch Jeſu Tod auf. Er lehrte: Gottes Gerechtigkeit könne keine Strafen erlaſſen ohne Genugthuung. Der Menſch raube Gotte durch die Sünde ſeine Ehre, die Gott durch Strafen wiederherſtellen müſſe. Wolle der Menſch Erlaß der Strafe, ſo müſſe er der Ehre Gottes eine Genugthuung geben. Dieſes vermöge er aber nicht, da er bei aller Beſſerung und Tugend nie mehr thun könne, als ſeine Schuldigkeit. Der Gottmenſch Chriſtus habe dieſe Genugthuung geleiſtet, indem er als Gott der Gottheit etwas habe leiſten können, was größer

geweſen ſey, als alles, was nicht Gott iſt; Menſch habe er ſeyn müſſen, theils um ſterben zu können, theils weil den Menſchen die Genugthuung obgelegen habe. Er betrachtete dieſe Genugthuung als abſolut nothwendig und brauchte von ihr satisfacere im juriſtiſchen Sinne: „der göttlichen Gerechtigkeit alles leiſten, was ihr zur Wiederherſtellung der verletzten Ehre Gottes geleiſtet werden mußte.“ Dieſe Theorie, die unter den Scholaſtikern vielen Beifall fand, wurde von Thomas Aquinas (13tes Jahrh.) dahin erweitert, daß er behauptete: Chriſtus habe weit mehr geleiſtet (satisfactio abundans), als die göttliche Gerechtigkeit habe fordern können, indem ſein Tod, als der Tod eines Gottmenſchen, einen unendlichen Werth gehabt, und die Schuld endlicher Menſchen unendlich überwogen habe; die Genugthuung beziehe ſich aber bloß auf die Erbſünde, und für die wirklichen Sünden müſſe der Menſch ſelbſt durch den Gebrauch der Sacramente genugthun. Seiner Meinung folgten die Dominikaner, und ſpäterhin die Jeſuiten, und ſie wurde auch von Luther und den lutheriſchen Theologen beibehalten, nur mit dem Unterſchiede, daß die Genugthuung in den ſymb. Büchern auch auf die wirklichen Sünden bezogen wird. Duns Scotus aber, Occam, alle Nominaliſten, und die Franziskaner behaupteten, die von Jeſu geleiſtete Satisfaction ſey nicht an ſich und ihrer Natur nach, ſondern weil ſie Gott aus freier Güte dafür angenommen habe, hinreichend geweſen (non *ex se*, sed ex Dei *gratuita acceptatione* suffecisse); ein Streit, der ſich, ohne endliche Entſcheidung, in das Zeitalter der Reformation hereinzog, und neben welchem die Theorie von menſchlichen und kirchlichen Satisfactionen um ſo mehr ausgebildet werden konnte, da man die Genugthuung Chriſti allein auf die Erbſünde bezog.

Die lutheriſchen Theologen der erſten Zeit folgten der Theorie Anſelms, und hielten die Verſöhnungslehre deſto feſter, jemehr ſie erkannten, daß Luther von ihr haupt-

ſächlich ausgegangen war, daß eine Menge von deſſen Behauptungen gegen die römiſche Kirche (z. B. über die guten Werke, das Mönchsweſen, die Eheloſigkeit, die Meſſe, den Ablaß, die Wallfahrten, die Büßungen, die Verehrung der Heiligen u. ſ. w.) aus ihr abgefloſſen waren, und daß ſie in den Lehren von den Sacramenten, den beiden Naturen in Chriſto, der Rechtfertigung, dem Glauben und andern, die erſte Grundlage bildete [208]. Auch läßt es ſich nicht verkennen, daß dieſe Lehre nicht nur für das damalige Zeitalter ſehr wohlthätig wurde, und beſonders den der chriſtlichen Tugend ſo nachtheiligen Meinungen von Selbſtbüßungen entgegenwirkte, ſondern daß ſie auch noch jetzt vielfach nützlich werden, und den Hang der Menſchen, ſich ihre Sünden ſelbſt zu verzeihen, und das Verfallen auf abergläubiſche Mittel die Sündenſchuld zu tilgen, und Gottes Gnade zu verdienen, wozu der Menſch ſo ſehr geneigt iſt, verhüten kann. Doch

---

208) „Meminisse juvat, Lutherum hac sententia primum „Christianos publice a satisfactionibus ecclesiasticis ad hominis interni curam et studium reducere; virtutes externas, „nisi a fide processerint, ab inani ostentatione plerumque non „abesse; veramque fidem in Deo et Christo positam animi „vitiis solam mederi, purumque in eo virtutis et pietatis fontem aperire posse. Quae omnia satis docent, praeceptum „evangelicum de modo justitiae coram Deo obtinendae (Rom. „1, 17.) vel nostris temporibus ceu palladium theologiae christianae reverendum esse." Ammon in d. summa th. chr. §. 121. — Die Wichtigkeit der Verſöhnungslehre für die lutheriſche Kirche ſtellte Reinhard in einer Reformationspredigt dar, (Predigten im Jahr 1800. 2r B. S. 292 ff.), und es entſtand darüber ein kurzer Streit. Schriften hierüber ſ. in m. ſyſt. Entwickel. aller in der Dogm. vork. Begr. S. 625 f. Geſammelt findet man das Meiſte, was gegen Reinhard geſchrieben wurde, in den „Neueſten proteſtantiſchen Bekenntniſſen über Sectengeiſt und Kanzelkrieg, veranlaßt durch Reinh. Reform. Pred. von 1800. von Wilhelm Köſter. Deutſchl. 1802. 8. — Die Erklärung der ſymbol. Bücher über die Wichtigkeit dieſer Lehre ſ. in der 170ten Anmerk.

entſtanden auch unter ihnen ſehr bald einige Streitigkeiten, welche die Concordienformel beizulegen ſuchte. Oſiander, Profeſſor in Königsberg, lehrte im Jahre 1549 nicht nur, daß der Menſch, wenn er der Verſöhnung theilhaftig werden ſolle, zuvor gerechtfertigt, oder gerecht gemacht werden müſſe, ſondern ſetzte auch hinzu, daß dieſes nur durch die weſentliche Gerechtigkeit Gottes ſelbſt, d. i. durch Jeſum nach ſeiner göttlichen Natur bewirkt werden könne; Chriſtus ſey nur nach dieſer Natur unſre Gerechtigkeit. Dagegen behauptete ſein College Stankar: Chriſtus ſey bloß nach ſeiner menſchlichen Natur unſre Gerechtigkeit. Beide Meinungen aber wurden verworfen, und in der Concordienformel entſchieden, daß Chriſtus nach beiden Naturen unſer Mittler ſey. — Ein andrer Streit entſtand über die Behauptung, daß der Glaube allein rechtfertige. Man hatte in dem Leipziger Interim, aus Nachgiebigkeit gegen die Katholiken, behauptet, die guten Werke (d. i. nicht, was die Katholiken bona opera nannten, nämlich die ſelbſterwählten Satisfactionen, gegen welche Luther eiferte, ſondern die Erfüllung der Gebote Gottes) ſeyen zur Seligkeit nothwendig, und Georg Major vertheidigte dieſe Meinung, die von Wiegand, Flacius und andern heftig beſtritten wurde, und bei deren Bekämpfung Amsdorf ſelbſt auf die Behauptung gerieth, daß gute Werke zur Seligkeit ſchädlich ſeyen. Beides verwarf die Concordienformel (art. IV.) und ſetzte feſt, daß die guten Werke zwar nicht die Vergebung der Sünde verdienen könnten, aber doch (p. 705.) necessitate ordinis et debiti nostri, als Pflicht des Gehorſams, nothwendig ſeyen.

In der Hauptſache hielten daher die lutheriſchen Theologen die Anſelmiſche Theorie feſt, und bildeten ſie im 17. Jahrh. weiter aus, indem ſie die ganze Lehre von der Genugthuung ganz als einen gerichtlichen Prozeß betrachten, wo Gott der beleidigte Theil, der Sünder der Verklagte, Chriſtus aber der Bürge ſey, der für den letztern

die Genugthuung bei Gott leiſte. Man behauptete, alle Leiden Jeſu hätten eine verſöhnende Beziehung auf einzelne Sünden, z. B. der Durſt am Kreuze auf die Schwelgerei, die Nacktheit auf die Sünden der Wolluſt, die Schmähungen auf den Stolz u. ſ. w. Da man aber erkannte, daß eigentlich nicht alle Strafen der Sünde, wenigſtens nicht die natürlichen, aufgehoben werden; ſo bezogen Andere die Genugthuung auf die Höllenſtrafen, die Chriſtus an unſrer Statt gelitten habe, und da es offenbar war, daß Jeſus nicht eigentlich Höllenſtrafen gelitten hat; ſo erklärte man (z. B. Buddeus), Chriſtus habe ſolche Leiden empfunden, welche den Höllenſtrafen gleich geweſen wären, aber er habe ſie nicht extensive, der Dauer nach, ſondern intensive, der Stärke nach, empfunden, wobei ihn die göttliche Natur unterſtützt (cooperari) hätte, woraus folgen würde, daß er auch eben ſo viele Tugend habe üben müſſen, als alle Menſchen zuſammen genommen. Andere, die einſahen, daß ewige Höllenſtrafen nicht in den kurzen Zeitraum des Leidens Jeſu zuſammengedrängt werden konnten, griffen zu der Thomiſtiſchen Behauptung, daß Jeſu Leiden, weil er Gottmenſch war, einen unendlichen Werth hätte, und daß ſchon ein Blutstropfen Chriſti zur Verſöhnung der Welt hingereicht habe. Dabei behaupteten ſie die ſtrenge Allgemeinheit der Genugthuung Chriſti gegen die Calviniſten, welche ihre Kraft bloß auf die Auserwählten oder Prädeſtinirten einſchränkten. Die hoheprieſterliche Fürbitte dachte man als eine mündliche, vocalem, als eine veram, realem et propriam interpellationem, oder als eine feierliche Darbringung der Genugthuung bei Gott durch Gebet und Unterhandlung, um Gott zur Vergebung zu bewegen. Man theilte ſie in generalem, die für alle Menſchen geſchehe, und in specialem, welche Chriſtus für die Wiedergebornen thue, und ſetzte ſie der Lehre der römiſchen Kirche von der Fürbitte der Heiligen entgegen.

Je künſtlicher man aber dieſe Theorie ausgeſponnen,

und je enger man ſie mit ſo vielen andern kirchlichen Lehrſätzen verbunden hatte, deſto übler empfand man den Widerſpruch der Socinianer, welche die Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung und der Zurechnung fremden Verdienſtes mit philoſophiſchen und exegetiſchen Gründen beſtritten, und dagegen behaupteten: der Menſch erlange unter der Bedingung der Beſſerung Vergebung der Sünde, aber Gott habe ihm, weil ihm der Glaube an Sündenvergebung ſo ſchwer werde, in dem Tode Jeſu die Verheißung der Sündenvergebung durch eine Thatſache, ein Unterpfand beſtätigt, und erwecke dadurch das Zutrauen zu ſeiner Gnade und den Gehorſam gegen das Sittengeſetz.

Dieſes gab dem ſcharfſinnigen Hugo Grotius Veranlaſſung, die Satisfactionslehre auf die justitia Dei rectoria zu gründen, und dadurch den Einwendungen gegen die ältere Satisfactionstheorie gänzlich zu entgehen *). Er drang darauf, Gott nicht als Beleidigten, ſondern als Regenten der moraliſchen Welt zu betrachten, der, ohne die Heiligkeit ſeiner Geſetzgebung zu verletzen, das menſchliche Geſchlecht von der verwirkten Strafe nicht dispenſiren könne, wenn nicht die Strafen von einem Andern getragen und dadurch dem Geſetze Genüge geleiſtet und das Anſehen deſſelben erhalten werde. Chriſtus nun, als ohne Sünde und daher auch keiner Strafe unterworfen, habe durch ſein freiwilliges Hingeben in Leiden und Tod dieſe Genugthuung geleiſtet, und Gott habe ſie für eine vollſtändige, obgleich Jeſus nicht daſſelbe und nicht ſo viel gelitten habe, als die Menſchen hätten leiden ſollen, aus Gnaden angenommen [209]). Hiernach iſt die Genugthuung

*) Hugo Grotius, defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faust. Socinum. Lugd. Batav. 1617. 8. und mehrmals; zuletzt cura Langii, Lips. 1730. 4. Auch deutſch durch Nic. Johannſen. Flensb. und Leipz. 1800. 8.

209) Die Anhänger des Grotius erläuterten dieſe Annahme der Genugthuung durch den juriſtiſchen Begriff der acceptatio oder

dem Geſetze, nicht Gotte, gegeben, das Verdienſt Chriſti wird uns nicht zugerechnet, ſondern geſchenkt (donatur), und Chriſtus hat nicht die Höllenſtrafen, ſondern überhaupt Strafen für uns gelitten.

Dieſe Lehrform fand ſpäter unter unſern Theologen vielen Beifall [210]), und namentlich ſind ihr Michaelis, Storr, Seiler, Reinhard, Tholuck und andere gefolgt, obgleich mit mehr oder weniger Modificationen. Die Theorie der Concordienformel und unſrer ältern Theologen vom thuenden Gehorſam Chriſti, welche ſchon im 16. Jahrh. von Karg (Parſimonius) und Joh. Piscator, ſo wie von den Socinianern und Arminianern beſtritten wurde [211]), ließen ſie dabei meiſtens (Morus, Döderlein, Rein-

---

acceptilatio, d. i. wenn man etwas als ein Aequivalent annimmt, ob es gleich an ſich dem, wofür man es bekommt, nicht gleich iſt. Ulric. Huber diss. septem: de Foederibus, Testamentis, Liberationibus, Satisfactionibus, Acceptilatione etc. Franeq. 1688. 8. und deſſen Sohnes, Zach. Huber dissertationum libri tres (ed. 2. Traj. ad Rhen. 1730. 4.) die 7te diss. des 1ſten Buchs. Schriften dagegen ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 623.

210) Schriften, die von dieſem Syſteme ausgehen, ſind: Joh. Dav. Michaelis, Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung ꝛc. Gött. u. Brem. 1779. 8. G. F. Seiler, über den Verſöhnungstod Jeſu Chriſti. 2 Thle. 2te Aufl. 1782. 8., wozu gehört: die Fragen der zweifelnden Vernunft: Iſt Vergebung der Sünden möglich? Iſt von Gott Begnadigung durch Chriſtum zu hoffen? Beantwortet (gegen Bahrdt) von Seiler. Erl. 1793. gr. 8. J. J. Wichmann, Betrachtungen über die Verſöhnungslehre. 2te Ausg. 1787. 8. — Andere Schriften hierüber ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 623. ff.

211) Sie iſt vorgetragen von C. G. F. Walch diss. de obedientia Christi activa. Lips. 1754. 4. Den Streit hierüber erzählt Walch in ſ. neueſten Religionsgeſch. 3. Thl. S. 311 ff. Vergl. Schlegels Kirchengeſchichte des 18ten Jahrh. 2. Thl. S. 435. f. — Neuerlich wurde ſie beſtritten von J. G. Töllner, der thätige Gehorſam Chriſti, unterſucht. Bresl. 1768. 8. Deſſ. Zuſätze zu der Unterſuch. des thätig. Gehorſams Chriſti. Berl. 1770. 8. und deſſ. theolog. Unterſuch. 2. B. 2. St.

hard, Seiler, Knapp,) fallen, wiewohl es auch nicht an Vertheidigern dieſer Lehrform fehlte [212]).

Dagegen haben ſich auch Viele der neuern Theologen gegen jede Satisfactionstheorie überhaupt erklärt, und nur eine ſubjective und mittelbare Verbindung zwiſchen dem Tode Jeſu und der Sündenvergebung angenommen, indem ſie die Wirkung des Todes Jeſu bloß als eine innere, auf das Gemüth des Sünders gehende anſahen. Einige nämlich meinten, der Tod Jeſu könne entweder als Tugendexempel, das zur Nachahmung auffordere, oder als Beſtätigung der Wahrheit der Lehre Jeſu überhaupt, und als ein Hauptmittel zur Begründung eines moraliſchen Gottesreichs, die Beſſerung des Sünders, und durch dieſe die Sündenvergebung bewirken. So Eberhard, Steinbart, Löffler, denen von Storr, Schwarze, Stäudlin, hauptſächlich mit exegetiſchen Gründen, widerſprochen wurde *). Andere betrachteten den Tod Jeſu als eine Aufopferung für die Erleuchtung und Beſſerung der Menſchen überhaupt, und in ſo fern als einen factiſchen Beweis der Liebe Gottes zu den Menſchen, aus dem man ſchließen müſſe, daß er gewiß auch geneigt ſey, dem Gebeſſerten zu vergeben und ihn ewig zu beglücken [213]). Einige fanden in dem Tode Jeſu ein Symbol

---

212) Gegen Töllner ſ. Erneſti's neue theol. Bibl. 9. Bd. S. 914 ff. J. D. Wichmann, von dem thuenden Gehorſam Chriſti. Hamb. 1772. 8. Joach. Hartmann, comm. tres pro stabilienda obedientia Chr. activa pro hominibus vicaria. Rostoch. 1791. 4. Auch Marheinecke (Lehrbuch, S. 298 f.) nahm den ſtellvertretenden thuenden Gehorſam wieder in ſein Syſtem auf.

*) S. die in der 202ten Anmerk. angef. Schriften von Eberhard, Steinbart und Andern. Aeltere Beſtreiter, als Taylor, Sykes, Prieſtley, ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 629 f. — Dagegen Storr, vom Zwecke des Todes Jeſu; Abhandlung in ſ. Brief an die Hebr. (Tüb. 1789. 8.) S. 363 ff. Stäudlin in der Götting. Bibl. 1. B. 4.—12 St.

213) So Ch. A. Schwarze, über den Tod Jeſu, als weſentliches Stück ſeines wohlthätigen Plans zur Beglückung des

der Aufhebung und Nutzloſigkeit aller Opfer, wie die Socinianer, Bahrdt und Andere; oder wie de Wette (Relig. und Theol. S. 254.) ein äſthetiſch-religiöſes Symbol, welches das religiöſe Gefühl der Ergebung, in dem wir uns vor Gott beugen, oder die Verſöhnung im religiöſen Gefühl thatſächlich in der Geſchichte darſtelle und dadurch bewähre. Auch fand die Meinung, daß die Lehre der Apoſtel von Jeſu Tode nichts ſey als Accommodation zu den Begriffen von Verſöhnung und genugthuenden Opfern, welche damals unter Juden und Griechen geherrſcht hätten, an Henke und beſonders an Wegſcheider in ihren Lehrbüchern Vertheidiger; eine Meinung, der von andern, z. B. Storr, Schott, Marheinecke, lebhaft widerſprochen wurde, und welche mit 1 Kor. 1, 23. nicht zu vereinigen iſt [214]). Auch an philoſophiſchen Deutungen dieſer Lehre hat es nicht gefehlt. Kant *) betrachtete den Tod Jeſu, in wiefern er der Tod eines Unſchuldigen für Schuldige iſt, als ſymboliſche Darſtellung einer gewiſſen Subſtitution, die bei dem Gebeſſerten Statt finde, in welchem ein doppeltes Subject, der alte und der neue Menſch, zu unterſcheiden ſey, und der neue

---

menſchl. Geſchlechts. Leipz. 1795. 8. Darauf kommt auch die Meinung, daß der Tod Jeſu eine factiſche Erklärung Gottes ſey, daß er dem Gebeſſerten vergebe, zurück, die ſich bei Morus, Stäudlin, Köppen findet.

214) Die Meinungen der Neuern findet man dargeſtellt und beurtheilt in K. Ch. Flatt, philoſophiſch-exeget. Unterſuchungen über die Lehre von der Verſöhnung der Menſchen mit Gott ꝛc. 2 Thle. Götting. 1797. und Stuttg. 1798. 8. (Benj. Gubalke): hiſtoriſch-philoſophiſche und exegetiſche Darſtellung der verſchiedenen Geſichtspunkte, aus welchen der Tod Jeſu betrachtet werden kann. Brieg, 1803. 8. S. auch die angef. Schrift von Schwarze, und die „ſyſtemat. Entwickelung“ ꝛc. S. 630 ff.

*) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 91. Ihm folgten im Ganzen Tieftrunk in der Cenſur des proteſt. Lehrbegr. 2 B. S. 278 ff. 3 B. Einleit. und G. A. Kroll, philoſophiſch-kritiſcher Entwurf der Verſöhnungslehre, Halle 1799. 8.

für den alten der göttlichen Gerechtigkeit genug thue, indem er in der Gott wohlgefälligen Geſinnung die Leiden und Strafen über ſich nehme, die nicht dem Subject des neuen, ſondern nur dem Subject des alten Menſchen gebührten. Krug *) findet in der bibliſchen Verſöhnung eine verſinnlichende Darſtellung des transſcendentalen Verſöhnungsbegriffs, in welchem der Gedanke liege: Gott habe kein Wohlgefallen an dem Menſchen, wie er wirklich iſt, ſondern nur an dem Menſchen, wie er nach dem Ideal der vollendeten Menſchheit ſeyn ſolle, an welches der Menſch praktiſch glauben müſſe. Jeſus habe dieſes Ideal durch ſein ganzes Leben, beſonders durch ſeinen Tod, dargeſtellt; wer an ihn praktiſch, d. h. ſo, daß er ihm an Vollkommenheit ähnlich zu werden trachte, glaube, der werde von Gott zu Gnaden angenommen. Auch Klaiber (die Lehre von d. Verſöhnung ꝛc. Tübing. 1823) betrachtete den Tod Jeſu nicht als Verſöhnung wirkend bei Gott, ſondern als ein von Gott aufgerichtetes Zeichen ſeiner Gerechtigkeit und Liebe, welches das, was es andeute, eben dadurch wirke, nämlich das Gefühl des Menſchen verſöhnt zu ſeyn mit Gott, und Luſt zur Beſſerung. Wie Marheinecke und Schleiermacher die Verſöhnung auffaſſen, ergibt ſich aus dem, was hierüber in der Abhandlung vor dem 1ſten Theil dieſes Handbuchs geſagt worden iſt.

Alle dieſe verſchiedenen Anſichten ſtimmen aber nicht genau mit der Lehre des N. T. überein, welche nur dann richtig begriffen wird, wenn man nicht überſieht, daß das Opfer Jeſu nach dem N. Teſt. nicht auf die einzelnen Sünden, die etwa jeder begeht, und auf deren Strafen bezogen wird, ſondern auf die Erlöſung von dem Hades zu einem ſeligen Leben bei Gott; wo dann der Tod Jeſu,

---

*) W. T. Krug, der Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt in der Verſöhnungslehre dargeſtellt und aufgelöſet. Züllich. und Freiſt. 1802. kl. 8.

dieſe Lehren keine bedeutenden Streitigkeiten entſtanden waren, ſo ſind die Beſtimmungen der ſymbol. BB. hierüber nicht ſehr ausführlich, und ſie wiederholen meiſtens nur die Sätze der drei allgemeinen Glaubensbekenntniſſe.

Das Symb. Apost. enthält über alles dieſes nur die Sätze: „Christus venturus est judicare vivos et mortuos; — credo remissionem peccatorum, resurrectionem carnis et vitam aeternam.“

Das Symb. Nic.: „Christus venturus est in gloria, judicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis. Expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi.“

Ausführlicher das Symb. Athan.: „Inde (vom Himmel) venturus est judicare vivos et mortuos, ad cuius adventum *omnes* homines resurgere habent *cum corporibus suis*, et reddituri sunt de factis propriis rationem, et qui bona egerunt ibunt in vitam *aeternam*, qui vero mala, in *ignem aeternum*.“

---

iſt, was ſchon ſeit Adam exiſtirt hat, und immer noch fortdauert; ſo hätte man ihn eigentlich nicht unter die novissima rechnen ſollen, da dieſe Benennung ſich doch einmal auf das Zeitverhältniß bezieht. Gerhard zählt ſechs letzte Dinge, indem er ewige Verdammniß und ewige Seligkeit, Calov gar ſieben, indem er noch die immutatio fidelium nach der Auferſtehung dazu rechnet. Quenſtedt, Hollaz und König handeln von Seligkeit und Verdammniß bei der Lehre von der Vorſehung und zählen daher nur vier letzte Dinge. — Ueber dieſe ganze Lehre verbreiten ſich: Chr. Wilh. Flügge, Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit, Auferſtehung, Gericht und Vergeltung. 3 Thle. Lpz. 1794 – 1800. 8. Süßkind, über die jüd. Begriffe vom Meſſias als Weltrichter und Todtenerwecker, und ſeinem Reiche am Ende der Welt. In Flatts Magaz. 10 St. S. 92 ff. und Derſ. Bemerkungen über die Ausſprüche Jeſu, in welchen er ſich die Auferweckung der Todten, das allgem. Weltgericht und ein Reich am Ende der Welt zuſchreibt. Ebendaſ. S. 143 ff.

Die Augsburgiſche Confeſſ. wiederholt im 3ten Artik. (und die Schmalk. zu Anfang) die Sätze des Apoſtol. Symb., hat aber noch einen beſondern Artikel über dieſen Gegenſtand, den 17ten, wo es heißt: „Christus apparebit in *consummatione mundi* ad judicandum, et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam et *perpetua gaudia*, impios autem homines *ac diabolos* condemnabit, ut *sine fine crucientur.* Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum, pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.“

In dieſen Sätzen liegen alſo ohne genauere Beſtimmungen die Lehren: am Ende der Welt wird Chriſtus vom Himmel wieder auf die Erde kommen; alle Menſchen, die guten und böſen, werden dem Leibe nach wieder auferweckt werden; über alle Menſchen, die auferweckten ſowohl als die noch lebenden, wird Chriſtus Gericht halten, und den Frommen ein ewiges ſeliges Leben, den Böſen aber eine ewig dauernde Verdammniß geben. Dieſer Zuſtand heißt im Nicen. Symbolo das Reich Chriſti, und die Augsb. Conf. verwirft ausdrücklich die Meinung, als ob dieſes Reich vor der Auferſtehung und auf dieſer Erde Statt finden ſolle.

Dieſe Sätze finden ſich auch in den übrigen ſymbol. BB. zerſtreut; ſie werden aber auch näher beſtimmt; und zwar wird

1) behauptet, der Tod ſey für den Gerechtfertigten nicht mehr Strafe, ſondern Wohlthat, wie ſchon durch die in der 189ſten Anmerk. angeführten Stellen erwieſen iſt. Wenn aber behauptet wird, der Fromme ſey erlöſet vom Tode, ſo denken ſie nicht allein an die Schrecken des

Todes, ſondern meinen auch damit die ewige Verdammniß ſelbſt [215]). Ferner

2) die Seele des Menſchen werde gleich nach dem Tode des Leibes in den Himmel verſetzt [216]); ein Punkt, über welchen die drei Symbola und die Augsb. Confeſſion noch nichts enthalten, ſondern, wie die angeführten Stellen zeigen, den Eintritt in die Seligkeit erſt nach der Auferſtehung erfolgen laſſen. Hiermit wird der Meinung von einem Seelenſchlafe oder Mittelzuſtande ſtillſchweigend widerſprochen; dabei aber die Lehre der Katholiken vom Fegefeuer beſtimmt verworfen [217]).

---

215) So im kl. Katech. von der Taufe: „Sie wirkt Vergebung der Sünde, erlöſet von Tod und Teufel, und gibt die ewige Seligkeit" ꝛc.

216) Dieſes ſagt bloß Luther bei der Erklärung der 7ten Bitte: „und zuletzt, wenn unſer Stündlein kommt, uns ein ſelig Ende beſchere, und uns aus dieſem Jammerthale zu ſich nehme in den Himmel." Dieſes erhellt auch aus den Schmalk. Artik. de invoc. sanct. p. 311., wo es heißt: „angeli in coelo pro nobis orant (sicut ipse quoque Christus facit et sancti in terris et fortassis etiam in coelo"); woraus ſich ergibt, daß Luther die verſtorbenen Frommen als im Himmel befindlich ſich vorſtellte. Denn das fortassis bezieht ſich nicht darauf, ob ſie im Himmel ſind, ſondern ob ſie fürbitten. Es iſt aber ungewiß, ob nicht die Behauptung, daß die gänzliche Befreiung von der Erbſünde erſt nach der Auferſtehung erfolgen ſolle, dieſer Meinung widerſpreche.

217) Apol. de confess. et satisf. p. 198.: „Quod non remittantur poenae aeternae, nisi propter compensationem certarum traditionum aut purgatorii, hoc non docet scriptura." — Ebendaſ. V. de poenitentia p. 163. (Weiß. S. 205.): „Fingunt (adversarii) aeternas poenas mutari in poenas purgatorii." — Ebend. p. 164., wo unter den offenbar falſchen, und nicht nur der Schrift, ſondern auch den Kirchenvätern widerſtreitenden Dogmen auch genannt wird: „quod potestate clavium per indulgentias liberentur animae ex purgatorio." — Ebend. VI. de conf. et satisf. p. 189. (Weiß. S. 236 f.): „Si poenae purgatorii sunt satisfactiones seu satispassiones, aut satisfactiones sunt redemtio poenarum purgatorii, num etiam

3) Die Wiederkunft Chriſti werde geſchehen „am jüngſten Tage“ (Kl. Kat. 3ter Artik. und Groß. Katech. 2ter Artik. zu Ende), d. i. am letzten Tage der Welt, in consummatione mundi, wie es in der Augsb. Conf. heißt. Der Beiſatz des Nicen. Symb. „in gloria“ wird jedoch nicht weiter erklärt.

4) Die Auferſtehung aber ſey eine Wiederherſtellung deſſelben Leibes, der beim Tode in Verweſung übergehe, der aber dabei herrlich und zu ganzer und völliger Heiligkeit und einem neuen ewigen Leben hervorkommen [218],

---

hae sententiae (jene Sprüche: thut Buße ꝛc.) praecipiunt, ut animae castigentur in purgatorio?“ Ebend. p. 194. wird geläugnet: „praeter communes afflictiones aliam quandam purgatorii poenam esse, in qua singulis peccatis singuli gradus respondeant.“ Ebend. 12. de vocab. Missae, p. 273. (Weiß. S. 338.): „Omittemus jam, qualia habeant adversarii testimonia de purgatorio, quales existiment poenas esse purgatorii, quales habeat causas doctrina satisfactionum, quam supra ostendimus vanissimam esse.“ Art. Schm. II. de Missa, p. 308. (Weiß. S. 379.): „Purgatorium et quicquid ei solennitatis cultus et quaestus adhaeret, mera Diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum et non hominum opera, animas liberare. (Ueber die Beweiſe aus den Kirchenvätern wird daſelbſt geurtheilt: „At hoc in universum nihil, nisi hominum, et quidem unius atque alterius devotio fuit, non constituens articulum fidei, id quod solius Dei est.“)

218) Cat. maj. art. 3. p. 501. (Weiß. S. 542.): „Expectamus, ut haec nostra caro, cum omnibus suis sordibus et vitiis, abolita et sepulta computrescat, verum praeclare et magnifice iterum prodeat et exsurgat a mortuis ad perfectam et absolutam sanctitatem, nova atque immortali vita animata. Jam enim tantum ex dimidio puri ac sancti sumus — usque in futuram vitam, ubi remissionis (peccatorum) non erit locus amplius, sed homines in universum ab omni peccatorum contagio puri et sancti, pleni omni probitate atque justitia, subtracti et liberati a peccatis, morte et omni exitio, in novam, perpetuam, glorificatam et transfiguratam vitam traducentur.“ Beſtimmter im Deutſchen: „in einem neuen unſterblichen und verklärten Leibe. — Man

keinem neuen Tode mehr unterworfen ſeyn werde, und mit derſelben Seele wieder verbunden werden ſolle [219]). Beſonders aber wird das urgirt, daß der Menſch bei der Auferſtehung ganz von der Erbſünde befreit werden ſolle; eine Reinigung, von der Luther glaubt, ſie werde durch den heiligen Geiſt in einem Augenblick bewirkt werden [220]). Da nun die Erhebung des Menſchen zu einer völligen Unſchuld und Heiligkeit, ſo wie der Genuß einer ewigen und vollkommenen Glückſeligkeit in den ſymb. BB. nach der Auferſtehung geſetzt wird; ſo ſcheint es, als ob ſie die Meinung gehabt hätten, daß die Auferſtehung die **Vollendung** der Erlöſung von der Sünde ſei, eine Veränderung, durch welche die Gebeſſerten eine weit **höhere Stufe** der Vollkommenheit und Glückſeligkeit er-

---

ſieht wohl, daß das Wort **neu** ſich nicht auf den Urſprung, ſondern auf die Beſchaffenheit der auferſtandenen Körper bezieht, und daß zugleich behauptet wird, der neue **verklärte** Leib (ein Wort, das nicht näher beſtimmt wird) werde keinem Tode mehr unterworfen, alſo die Verbindung der Seele mit ihm von da an unauflöslich ſeyn.

219) Das Letztere ſagt die Concordf. I. p. 649. (Weiß. S. 666.) beſtimmt: „In articulo de resurrectione scriptura perspicue docet, quod huius nostrae carnis, quam circumferimus, substantia (sed tamen a peccato mundata) sit resurrectura; et quod in vita aeterna eam ipsam animam (sed peccato non contaminatam) habituri et retenturi simus.“

220) Cat. maj. art. 3. p. 501. (Weiß. S. 542.), nachdem bemerkt worden iſt, daß der heil. Geiſt während unſers Lebens die Beſſerung anfange, wird hinzugeſetzt: „wenn wir aber verweſen, wird er's (das Werk der Heiligung) ganz auf einen Augenblick vollführen.“ Kl. Katech. 2ter Art.: „auf daß ich ſein eigen ſey, und in ſeinem Reiche unter ihm lebe, und ihm diene in **ewiger** Gerechtigkeit, Unſchuld und Seligkeit.“ Gr. Katech. 2ter Artik. p. 495.: „Donec nos (Christus) in die novissimo *prorsus* ab hoc pravo seculo, diabolo, morte, peccatis liberatos separet ac segreget.“ Vergl. die in der 31ſten und 218ten Anmerk. angef. Stellen.

ſteigen würden, als ſie vorher erſtiegen hatten, als bloß ihre Seelen im Himmel waren.

5) Der Zuſtand der Frommen nach der Auferſtehung wird das ewige, unſterbliche Leben, vita aeterna et immortalis, salus aeterna, aeterna gloria, beatitudo genannt, auf Leib und Seele bezogen [221]), und theils poſitiv in vollkommene Tugend und in die Freude an ihr, in das Anſchauen Gottes, d. i. in eine intuitive Kenntniß ſeiner Vollkommenheit, da während unſers Erdenlebens dieſe Kenntniß nur discurſiv iſt, in die Gemeinſchaft mit Gott, Chriſto und den Seligen, theils negativ in gänzliche Befreiung von Tod, Teufel, Sünde, Strafe und Unglück geſetzt [222]). Ob die Seligen ſich wiedererkennen werden, darüber wird zwar nichts ausdrücklich beſtimmt; es liegt aber in der Behauptung ihrer Gemeinſchaft unter einander.

6) Daß die Apologie auch Stufen der Seligkeit be-

---

221) Cat. maj. de bapt. p. 543.: „Quodsi baptizatus sum, certum est, ea promissa mihi data esse, me beatum fore, ac vitam immortalem et anima et corpore possessurum. — Sequitur (ex bapt.), ut et corpus et anima salva fiant ac in aeternum vivant."

222) Cat. maj. de bapt. p. 539. (Weiß. S. 571.): „Salvum fieri scimus nihil aliud esse, quam a peccati, mortis et diaboli tyrannide liberari, in Christi regnum deferri, ac cum eo immortalem vitam agere." F. C. VI. de tert. usu leg. zu Ende (p. 724.): „Donec carnem peccati prorsus exuamus, et homo perfecte in beata illa resurrectione renovetur. Tum vero nec doctrina, nec comminationibus et reprehensionibus legis, denique nec Evangelii quidem praedicatione egebit: haec enim ad hanc mortalem duntaxat et imperfectam vitam spectant. Sed quemadmodum Dominum a facie ad faciem intuebuntur: ita virtute inhabitantis spiritus Dei, sponte, sine ulla coactione, absque omni impedimento, puri prorsus et perfecti, maximo cum gaudio voluntatem patris coelestis facient, et in Deo in omnem aeternitatem laetabuntur." Im Deutſchen: „ſie werden mit eitel Freuden den Willen Gottes thun, und ſich an demſelben ewig erfreuen." Ueber die Gemeinſchaft der Seligen mit Gott und den Auserwählten ſ. Apol. IV. p. 147. Cat. maj. 2. Bitte, p. 516.

hauptet, iſt ſchon im 150ſten §. erinnert worden; daß aber Melanchthon dabei an die ewige Seligkeit denkt, zeigt nicht nur der Ausdruck: erunt discrimina *gloriae sanctorum*, ſondern auch ſeine ganze Demonſtration (III. de dilect. et impl. leg. p. 137.), wo er beweiſet, daß zwar die Rechtfertigung uns zu Erben der ewigen Seligkeit mache, daß aber durch ſie unſre Tugend Gott erſt wohlgefällig werde, dadurch erſt »illa inchoata legis impletio mercedem in hac vita et *post hanc vitam* habe.“

7) Die Gemeinſchaft der Auserwählten und Seligen in der Ewigkeit nennen die ſymb. Bücher das Reich Chriſti, weil Chriſtus ſie gerettet, ſich dieſelben gleichſam zu eigen gemacht und ihnen den Himmel verſchafft habe[223]). Eben ſo oft brauchen ſie aber dieſen Ausdruck von der chriſtlichen Kirche überhaupt, und den durch das Wort Gottes Gebeſſerten insbeſondere, welche das Reich Chriſti auf Erden bilden, das allein geiſtiger Natur iſt, und in das ewige Leben hineinreicht, oder in der Ewigkeit fortgeſetzt wird, und dem Reiche des Teufels entgegenſtehet, unter welchem die Herrſchaft der Sünde in dieſem Leben und die ewige Verdammniß in der Ewigkeit verſtanden wird[224]).

---

223) Darauf beziehen ſich die Worte des Nicen. Symb.: „Cuius regni non erit finis.“ Cat. min. 2r Art.: „auf daß ich ſein eigen ſey, und in ſeinem Reiche unter ihm lebe, und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit — gleichwie er iſt auferſtanden von den Todten, lebet und regieret in Ewigkeit.“

224) Cat. min. die Erklär. der 2ten Bitte. Cat. maj. bei derſelb. Bitte, p. 516.: „Quid autem regnum Dei dicitur? Nihil aliud, quam quod Deus filium suum in mundum miserit, ut nos a diaboli potentia et captivitate redimeret, inque libertatem assereret, et ad se perductos regeret veluti rex justitiae, vitae, salutis et felicitatis, adversus peccatum, mortem et malam conscientiam. — Precamur, ut id, quod Christus nobis impetravit, apud nos fiat efficax, ut eius nomen celebretur per sanctum Dei verbum, et vitam pie et christiane institutam: et ut nos qui accepimus illud, constanter

Die Meinung der Juden aber von einem von Chriſto

---

retineamus, et quotidie in eo crescamus, ac idem ab aliis certatim arripiatur, et potenter per mundum dominetur, ut multi ad regnum gratiae perveniant, redemtionis fiant participes, per Spiritum S. adducti, ut omnes ita in huius regis regno, hic inchoato, perpetuo maneamus. (Deutſch: „auf daß wir alleſammt in einem Königreiche jetzt angefangen, ewiglich bleiben.“) Siquidem regnum Dei duplici ratione ad nos venire dicitur: semel in hoc mundo temporaliter (zeitlich) per verbum et fidem; deinde aeternaliter (ewig), et hoc per revelationem. Jam utrumque hoc precamur, ut et ad eos veniat, qui nondum in eo versantur, et ad nos, qui illud consecuti sumus, quotidianis incrementis auctum, et in futuro in vita aeterna et immortali consummandum, — — ut regnum diaboli abolitum, prorsus extirpetur, ne quid juris aut potestatis in nos relinquatur, donec prorsus subversum fuerit, peccatis, morte, et orco extinctis (Sünde, Tod und Hölle vertilgt), ut nos perpetuo in perfecta justitia ac felicitate vivamus.“ Vergl. Cat. maj. den 2ten Artik. — Apol. IV. de eccles. p. 147. (Weiß. S. 184.): „Ecclesia (als Geſellſchaft der Frommen) est regnum Christi, distinctum contra regnum diaboli. Certum autem est, impios in potestate diaboli, et membra regni diaboli esse. — Itaque ecclesia, quae vere est regnum Christi, est proprie congregatio sanctorum. Nam impii reguntur a diabolo et sunt captivi diaboli, non reguntur spiritu Christi. Si ecclesia, quae vere est regnum Christi, distinguitur a regno diaboli, necesse est impios, cum sint in regno diaboli, non esse ecclesiam. Quanquam in hac vita, quia nondum revelatum est regnum Christi, sint admixti ecclesiae, et gerant officia in ecclesia; nec propterea impii sunt regnum Christi, quia revelatio nondum facta est. Semper enim hoc est regnum Christi, quod Spiritu suo vivificat, sive sit revelatum, sive sit tectum cruce.“ Unter dem Offenbarwerden des Reiches Chriſti wird aber, wie der Zuſammenhang zeigt, die beim jüngſten Gericht vorzunehmende wirkliche Separation der Guten und Böſen, und der Eingang der Erſtern in die Seligkeit verſtanden. — Kurz vorher p. 146. heißt es: „Si ecclesiam tantum definiemus externam politiam esse bonorum et malorum, non intelligent homines, regnum Christi esse justitiam cordis, et donationem Spiritus S., sed judicabunt tantum externam observationem esse certorum cultuum ac rituum.“ Apol. VIII. p. 216. (Weiß. S. 267.):

zu errichtenden irdiſchen Reiche wird ausdrücklich verworfen[225]).

8) Der Zuſtand der Verdammten wird aber eben ſo wenig, als der Ort ihres Aufenthalts[226]), näher beſchrieben. Aus den angeführten Stellen aber und dem Gegenſatz der Seligkeit muß man ſchließen, daß die Verfaſſer der ſymb. BB. das Elend der Verdammten in das Ausſchließen von der Gemeinſchaft der Seligen und dem Himmel, in die Geſellſchaft der Teufel, die äußerlichen Leiden ihres Wohnplatzes (incendium Gehennae) und die fortdauernde Herrſchaft der Sünde geſetzt haben.

§. 163.

Kritik der kirchlichen Lehre α) vom Tode.

Die ſymboliſchen Bücher verſtehen unter Tod die Trennung der Seele vom Leibe, und unterſcheiden alſo offenbar von dem irdiſchen Tode den ewigen Tod, oder den Zuſtand der Verdammten in der Ewigkeit. Dieſe Definition[227]) drückt das Weſen des Todes nach den Vor-

---

„Hic totus locus de discrimine regni Christi et regni civilis, literis nostrorum utiliter illustratus est, quod regnum Christi sit spirituale, hoc est in corde notitiam Dei, timorem Dei, et fidem, justitiam aeternam et vitam aeternam inchoans.“ — Ueber das Reich des Teufels ſehe man insbeſondere die Erklärung der 3ten und 7ten Bitte im groß. Katech.

225) Apol. VIII. de ord. pol. p. 216. (Weiß. S. 269.): „Evangelium prohibet vindictam privatam, idque hoc consilio Christus toties inculcat, ne Apostoli putarent, se imperia debere istis eripere, qui alioqui tenebant, sicut Judaei de regno Messiae somniabant, sed ut scirent, se de regno spirituali docere oportere, non mutare civilem statum.“ Vergl. den ſchon angeführten 17ten Art. der A. Conf.

226) Hierüber heißt es in der F. C. XI. p. 821.: „Omnino Pharao aeterno Gehennae incendio dignus erat.“

227) Reinhard S. 650. definirt: „Mors naturalis est ea animi et corporis separatio, qua prorsus tollitur utriusque

ſtellungen der Kirche, der Schrift und des dualiſtiſchen Syſtems (ſ. 1. Thl. S. 729 f.) aus. Man kann aber auch den Tod als bloße Erſcheinung empiriſch auffaſſen, wo er dann das Aufhören des irdiſchen Lebens für den Menſchen iſt; oder das Aufhören der Erſcheinung des Menſchen in der Sinnenwelt, als wirkenden Princips, verbunden mit der Auflöſung der das ſinnliche Leben bedingenden Erſcheinung des Leibes. In dieſem Sinne iſt das ſinnlich-irdiſche Leben das Gegentheil des Todes. Das Wort Tod kann aber auch das Ende alles Lebens, oder das gänzliche Erlöſchen unſers Bewußtſeyns und unſrer Thätigkeit (dem Leibe und der Seele nach) bezeichnen, und in dieſem Sinne ſteht dem Tode die Unſterblichkeit (*ἀϑανασία* 1 Tim. 6, 16.) entgegen.

Das alte Teſt. braucht das Wort Tod (מָוֶת) im empiriſchen Sinne, daß es die Auflöſung des Körpers in Staub und Erde bezeichnet. Geneſ. 3, 19. Das N. T. aber, wo außer *ϑάνατος* auch die Wörter *ἀπώλεια*, *ὄλεϑρος*, *φϑορά*, *ἀνάλυσις* (2 Tim. 4, 6.) vorkommen, verſteht unter Tod bald die Auflöſung des Leibes, bald metaphoriſch die gänzliche Kraftloſigkeit zur Tugend, die

---

commercium." Baumgarten (evang. Glaub. 3. Th. S. 694.) ſagt: „Der natürliche Tod beſteht in der Auflöſung der zur Vereinigung der Seele erforderten Verbindung des menſchlichen Körpers; darauf denn als eine Folge und Wirkung die Trennung der Seele von ihrem Körper erfolgt. Das letztere Stück kann auch als ein hinlänglicher Begriff des natürlichen Todes angenommen werden. Ingleichen kann derſelbe durch einen Verluſt und natürliche Beraubung des Lebens erklärt werden, — nachdem man den Tod entweder vom Sterben (als actus) oder dem daraus entſtehenden Stande des Todes (als status) annimmt." — Rom. Teller, comm. ad naturam mortis requiri *διάλυσιν* et *διάστασιν*. 1722. 4. J. E. Schubert, vernünftige und ſchriftmäßige Gedanken von dem Tode. Jena, 1743. 4. W. G. Winkler, über den Tod. 1786. 4. J. E. Troſchel, Lazarus von Bethanien, Betrachtung über Krankheit, Sterblichkeit und Fortdauer nach des Leibes Tode. 3te Aufl. Berl. 1799. 8.

Herrſchaft der Sünde und das daher entſpringende Elend [228]), bald den Zuſtand der Seele in der Unterwelt, den die Juden nicht als ein Leben, ſondern als Zuſtand des Todes, des unvollkommenſten Seyns betrachteten; bald den traurigen Zuſtand der Laſterhaften nach dem Weltgericht, der Apok. 20, 6. 11—14. 21, 8. 2, 11. der zweite Tod genannt wird. Vergl. Matth. 10, 28. — Das alte Teſt. betrachtet den Tod als etwas Nothwendiges (Pſ. 89, 49. 49, 8 f. 103, 14—16. Pred. 9, 2 f.), die Ausnahme einiger Menſchen aber von dieſer Nothwendigkeit als eine beſondre göttliche Wohlthat [229]). — Daß das N. T. unter

---

228) Man führt dafür Eph. 2, 5. Koloſſ. 2, 13. Röm. 8, 2. an; es ſcheint aber, als ob dabei mehr an die eigentliche Bedeutung des Wortes gedacht werden müſſe. Vom moraliſchen Tode handeln aber Röm. 6, 10. 13. 24. Kap. 6, 3 — 5. Bekannt iſt es übrigens, daß man darauf den dreifachen Unterſchied: des zeitlichen, geiſtlichen und ewigen Todes gründete.

229) Geneſ. 5, 24. 2 Kön. 2, 11. „Eliam, ſagt Döderlein inst. th. chr. II. p. 144., fulmen tetigit, cuius non insolita vis totum corpus in cineres convertit et consumsit. Simili mortis genere diem obiisse Enochum, haud obscure auctor Moses innuere videtur. Gen. 5, 24. Nulla enim mors solemnius potuisset ad divinitatem referri, quam quae delapso fulmine e coelo, divinae majestatis quasi domicilio, infligeretur.“ Vergl. Herders Geiſt der hebräiſch. Poeſie, 1r Thl. S. 224 f. — Daß die Juden zu Jeſu Zeit hierüber andre Meinungen hatten, iſt ſchon erinnert worden, und erhellt auch aus Matth. 17, 1 ff. Denn auch von Moſes glaubten die Juden, er ſey nicht geſtorben, ſondern zu Gott in den Himmel gekommen. S. m. Theolog. Josephi p. 49. — Auch iſt darüber früher geſtritten worden, ob Lazarus und Andre (Matth. 27, 52.) noch einmal hätten ſterben müſſen, oder nicht. S. Balt. Bebelii diss. de bis mortuis. 1672. 4. G. C. Comarini diss. de bis mortuis. 1692. 4. Joh. Jac. Plitt, vernunft- und ſchriftmäßige Gedanken über diejenigen Menſchen, welche bald nach ihrem Tode wieder auferweckt und größtentheils zweimal geſtorben ſind. Marb. 1752. Aehnliche Erzählungen bei den Profanſchriftſtellern ſ. Palaephat. de incr. cap. 16. et 41. Plin. lib. VII. c. 52. Origenes adv.

dem Tode, den es als Strafe der Sünde anſieht, nicht den Tod des Leibes verſteht, ſondern den Zuſtand des Todes im Hades, und daß es, wie auch die Socinianer und Pelagianer behaupten, den leiblichen Tod als eine urſprüngliche Anordnung des Schöpfers betrachtet, iſt ſchon erinnert worden. (Vergl. 1 Thl. S. 750 f.) Eine andre Frage iſt, ob der Tod für den Gebeſſerten und Gerechtfertigten noch als eine Strafe zu betrachten ſey? — Das N. T. ſcheint dieſes zu verneinen, wenn es den Tod der Frommen in Ausdrücken beſchreibt, die das Schreckende deſſelben entfernen ſollen. S. Joh. 5, 24. 11, 11. Luk. 2, 29. 2 Kor. 5, 1 f. Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6—8. 2 Petr. 1, 15.[230]). Nach dem, was über den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen geſagt worden iſt, war ein ewiges Fortleben des Körpers auf der Erde nicht zu erwarten, ſondern die Auflöſung unſrer Verbindung mit der irdiſchen Welt etwas Natürliches, dem Plane Gottes Gemäßes. Man kann alſo den leiblichen Tod nicht als eine Strafe anſehen, wenn man nicht von der ſchriftwidrigen Vorausſetzung einer urſprünglichen Unſterblichkeit des Leibes ausgehen will.

Celsum lib. 2. Spencers Anmerkungen zu ſeiner Ausg. des Origen. p. 36—38.

230) Methodius und Ambroſius betrachteten ihn als eine Wohlthat. Unter den Neuern haben ihn auch Buddeus, Seiler (theolog. dogm. pol. p. 379.), Döderlein, Junge, Storr und Andere nicht als Strafe angeſehen, ſondern ihn, wie Döderlein (II. p. 142.), für den Gebeſſerten höchſtens ein grave infortunium nennen wollen. Dagegen behaupteten Andre, und Reinhard ſuchte es näher zu beweiſen, daß auch für den Gebeſſerten der Tod die Natur der Strafe behalte. Gerhard, Calov und andere alte Theologen betrachteten den Tod für die Frommen als paternam castigationem, und bezogen die Erlöſung in ſo fern auf den leiblichen Tod, in wiefern durch die Verſöhnung für den Frommen der sensus irae divinae dabei verſchwinde.

§. 164.

β) Von dem Zuſtande der Seele nach dem Tode. Beweiſe für die Unſterblichkeit.

Daß der Tod das menſchliche Daſeyn nicht beendige, ſondern in einen neuen Zuſtand des Lebens führe, das erkennt ſchon die Vernunft, und der Glaube an ein gewiſſes Fortleben nach dem Tode findet ſich daher auch bei allen Völkern, deren Vernunft nur einigermaßen entwickelt iſt[231]). — Unſterblich ſeyn heißt: nach dem Tode mit denſelben geiſtigen Kräften, mit demſelben Bewußtſeyn unſrer Perſönlichkeit ins Unendliche fortdauern und fortwirken[232]). Es gehört alſo dazu 1) Identität des Weſens, oder es müſſen alle weſentliche Kräfte unſrer Seele, Vernunft, Wille und Gefühl, das Eigenthum unſers Ichs, und in ihrer Verbindung bleiben; 2) Identität des Bewußtſeyns; der Unſterbliche muß ſich in ſeinem zukünftigen Zuſtande immer noch als denſelben erkennen, der hier lebte und wirkte; 3) fortdauernde Wirkſamkeit der Seele, weil ein Zuſtand des Nichtwirkens, ein Seelenſchlaf, den Namen des Lebens nicht verdienen,

231) Ueber die Geſchichte der Lehre von der Unſterblichkeit und dem Zuſtande nach dem Tode ſ. überhaupt: Chr. Wilh. Flügge, Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit, Auferſtehung, Gericht und Vergeltung. 3 Theile. Leipz. 1794 — 1800. 8. (Der dritte Theil hat auch den Titel: Geſchichte der Lehre vom Zuſtande des Menſchen nach dem Tode, in der chriſtlichen Kirche.) Ein Auszug aus dieſem Werke iſt: C. W. Flügge, der Himmel der Zukunft, hiſtoriſch dargeſtellt. Altona, 1804. 8.; womit zu vergleichen iſt: Flügge's Beiträge zur Geſch. der Relig. 1r. Thl. S. 97 ff. und S. 226 ff. Bardili, vom Urſprung der Begriffe von Unſterbl. In der Berlin. Monatsſchr. Febr. 1792. Vergl. J. F. Cotta hist. succincta dogmatis de vita aeterna. Tub. 1770. 4. Die ausführl. Literatur ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 801 ff.

232) So definirt Stäudlin in ſ. Lehrb. d. Dogm. S. 531. — Reinhard S. 651.: „Immortalitas est ea animi separati a corpore conditio, in qua sui conscius est et in aeternum agere pergit.“

und mit den Gründen, auf welchen die Hoffnung der Unſterblichkeit ruht, nicht vereinigt werden könnte. Unſterblichkeit, als Zuſtand, iſt alſo die ununterbrochene Fortdauer des Bewußtſeyns und der Thätigkeit unſers Geiſtes; als Eigenſchaft, diejenige Beſchaffenheit der Seele, nach welcher ſie einer ſolchen Fortdauer fähig iſt.

Die Gründe aber, welche die Vernunft für die Unſterblichkeit hat, ſind folgende [233]:

1) Der metaphyſiſche Beweis, abgeleitet von dem Begriffe der Immaterialität der Seele. Das Bewußt-

---

233) Ueber die philoſophiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele überhaupt ſ. Reimarus, über die vornehmſten Wahrheiten der natürl. Relig. 6e u 10e Abhandl. Jeruſalems Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der Relig. 1r Thl. 6. Betr. S. 252 ff. Heydenreichs Betrachtungen über die Philoſophie der natürl. Relig. 2r Thl. S. 134 ff. u. deſſen philoſoph. Taſchenbuch für denkende Gottesverehrer, 4r Thl. S. 43 ff. Eckermanns theol. Beitr. 3r B. 2s St. 5r B. 3s St. 6r. B. 2s St. K. G. Bretſchneider: Ueber Tod, Auferſtehung und Unſterblichkeit. Predigten; 2te Aufl. Leipz. 1823. 8. — Einzelne wichtige Schriften über alle oder mehrere Beweiſe ſind: K. Bonnet: philoſophiſche Palingeneſie. Aus d. Franz. von J. Kaſp. Lavater, 2 Thle. Zürch 1769. 8. Moſ. Mendelsſohn: Phädon, oder über die Unſterbl. der Seele. Berl. 1767. 8. (5e Aufl. 1814.) (Ch. F. Sintenis) Elpizon, oder über meine Fortdauer im Tode. 1r Thl. Danz. 1795. (3te Aufl. 1803.) 2r Thl. Lpz. 1810. 3r Thl. 1e u. 2e Abth. 1810 f. 8. (Derſ.) Elpizon an ſeine Freunde vor und nach der wichtigſten Epoche ſeines Lebens. Lpz. 1808. 2te Aufl. 1810. 8. J. D. Kocher: Vorleſungen üb. Unſterbl. und andere damit verbundene beſonders wichtige Gegenſtände, 2 Bde. Bern 1806. 8. J. G. Heinig: die Unſterbl. der Seele außer allem Zweifel geſetzt, 8te Aufl. Merſeb. 1817. 8. — Zweifel dagegen wurden erhoben von C. M. Wieland: Euthanaſia, drei Geſpräche üb. das Leben nach dem Tode. Lpz. 1805. (auch im 37ſten Thl. ſeiner ſämmtl. Schriften). Dagegen ſchrieben Trauz: Verſuch der Rechtfertigung des Glaub. an d. Fortdauer der Perſönlichk. nach dem Tode. Tüb. 1807. 8. und: (Hecker) Bemerkungen über Wielands Euthanaſia. Lpz. 1806. 8. Ausführlich iſt die hieher gehörige Literatur angeführt in der „ſyſtemat. Entwickelung“ S. 792 — 799.

ſeyn ſagt uns, daß die Seele ſich von ihrem Körper, von allen Wirkungen und Veränderungen deſſelben, ſo wie von den Gedanken ſelbſt, als etwas Beharrliches unterſcheidet, das bei allem Wechſel immer daſſelbe iſt. Die Seele, das Ich, als das ſelbſtſtändig Beharrende, iſt daher eine Subſtanz, und zwar eine einfache, weil ihr Denken und Wollen allein in ihr, nicht in mehrern Dingen zerſtreut iſt. Denn denken oder urtheilen iſt das Zuſammenfaſſen verſchiedener Merkmale in die **Einheit** des Bewußtſeyns. Die Seelenkraft iſt etwas vom Körper Verſchiedenes, Einfaches und Untheilbares, und kann keine Wirkung der Zuſammenſetzung und Organiſation ſeyn. Daraus folgt, daß die Seele nicht auch mit dem Körper zerſtört werden kann, und daß Kräfte der Natur ſie, als etwas Einfaches, nicht zerſtören können. Denn zerſtören heißt in Theile auflöſen, die Verbindung der Theile verändern; das Einfache, Theilloſe kann alſo durch Naturkräfte nicht aufgelöſet, folglich auch die Seele beim Tode des Leibes nicht vernichtet werden. Sie wird alſo, wenn gleich der Leib abſtirbt, fortdauern und fortwirken müſſen *). — Das Wichtige bei dieſem Beweiſe iſt, daß dabei die Seele **ihrer Natur** nach als unſterblich erſcheint. Wäre ſie an ſich ſterblich, wie der Leib, ſo müßte Gott, wenn er ſie doch erhalten wollte, ein Wunder thun, und bei ihr eine Ausnahme machen von den Naturgeſetzen, wovon wir doch gewöhnlich kein Beiſpiel ſehen. Iſt ſie aber einfach, darum vom Körper ihrer Natur nach

---

*) Dieſer Beweis iſt geführt in: B. L. **Tralles**: Gedanken über das Daſeyn, die Immaterialität und Unſterbl. der menſchl. Seele. Aus dem Latein. Bresl. 1776. **Mendelssohns** Phädon, ſ. die vorige Anmerk. J. G. **Töllner** in ſeinen kurzen vermiſchten Aufſätzen, 2te Samml. No. 3. J. G. **Sulzer**: über die Unſterblichkeit, phyſiſch betrachtet; im 2te Thl. ſeiner vermiſchten Schriften (Lp. 1781. 8.) O. B. von **Brocke**: Materie und Geiſt, oder Betrachtung über die Beweiſe der Unſterbl. der menſchl. Seele. Dresd. 1785. 8. Ge. **Horn**, die Ewigkeit der Seele. Ein Verſuch. Gieß. 1811. 8.

weſentlich verſchieden, und für die Naturkräfte unzerſtörbar, unauflöslich; ſo iſt ihre Fortdauer gewiß, wenn Gott ſie nicht ausdrücklich vernichten will, wofür ſich kein Grund denken läſſet. Die ſchwache Seite dieſes Beweiſes iſt, daß dabei die gewöhnliche Vorſtellung von Materie zum Grunde liegt, welche doch bloß ſubjective Bedeutung hat, daß daraus bloß die Fortdauer des Bewußtſeyns und der Identität deſſelben folgt, und daß die Möglichkeit einer völligen Tödtung der Seelenſubſtanz, d. h. eine Unterbrechung ihres vernünftigen Wirkens, durch andre als phyſiſche Kräfte, dadurch noch nicht beſeitigt wird.

2) Der teleologiſche Beweis, hergeleitet aus den Anlagen des Menſchen für ein höheres Daſeyn, und aus der Nothwendigkeit, dieſe Anlagen zu entwickeln*). Der Menſch iſt von dem Thiere weſentlich verſchieden durch ſeine geiſtigen Anlagen, nämlich die Vernunft, die Freiheit und das Gefühl, welche ihn einer logiſchen, moraliſchen und äſthetiſchen Vervollkommnung fähig machen. Dieſe Anlagen ſind vom Körperlichen weder abhängig, noch gehören ſie dem Körper an. Denn ſie bilden ſich nicht, wie alle Organismen, und wie der menſchliche Körper und das ganze Weſen des Thieres, durch eine innere organiſche Triebkraft aus, wobei unſer Wille nichts zu thun hätte, und erlangen daher nicht, wie die Anlagen des Thieres, ihre volle Entwickelung von ſelbſt zugleich mit dem Auswachſen des Körpers, ſondern ſie müſſen durch den erziehenden und erleuchtenden Einfluß Anderer und durch eigenen abſichtlich hierauf gerichteten Fleiß geweckt und gebildet werden. Wenn dieſes vielleicht der ſtärkſte Beweis iſt, daß die geiſtigen Kräfte in uns nicht aus der körperlichen Organiſation herſtammen, und folg-

*) Cato; Baſel 1780. 8. Die Unſterbl. der Seele, oder Verſuch über die Würde des Menſchen, von M. B. Aus dem Franz. überſetzt von A. Goegginger. 1788. 8.

lich auch nicht mit dem Körper einerlei Beſtimmung haben; ſo ſcheiden ſie ſich auch noch von einer andern Seite von allen irdiſchen Organiſmen durch die ihnen eigenthümliche Perfectibilität ins Unendliche. Während alles, was einem irdiſchen Organiſmus angehört, ſich immer in beſtimmter Zeit zu einerlei Stufe der Ausbildung erhebt, denſelben Culminationspunkt erreicht, und dann mit gleichförmigem Schritte dem Abſterben entgegen geht; während daher die Welt der irdiſchen Organiſmen eine ewige Gleichförmigkeit hat, nach welcher ſie weder zurückbleibt noch vorwärts ſchreitet, während namentlich jedes Thier alle Vollkommenheit ſeiner Gattung erreicht, aber auch nie klüger, tapferer, gütiger, kunſtfertiger wird, als ſein Geſchlecht überhaupt iſt; während alles dieſes auch bei dem Körper des Menſchen und bei allen ſinnlichen Anlagen, die wir mit den Thieren gemein haben, der Fall iſt: ſo findet dagegen bei den geiſtigen Anlagen des Menſchen in den Individuen eine unendliche Verſchiedenheit Statt. Sie können ganz unentwickelt bleiben, wie bei den wilden Völkern, oder einiger Maßen, oder auch in einem hohen Grade entwickelt werden (Vergl. 1 Thl. S. 141 ff.). Eine vollkommene Entwickelung aber, weil ſie aufs Vollkommene, oder Unendliche, gerichtet ſind, können ſie in keinem menſchlichen Individuum erreichen, wobei der irdiſche Körper, der uns an einen beſtimmten Ort feſſelt, und ein für das Geiſtige zu unvollkommener Organiſmus iſt, das Haupthinderniß bildet. Wenn der Körper ſeine Reife erlangt hat, ſo fängt der Geiſt erſt an mit Macht vorwärts zu ſchreiten; das jetzige Leben weckt nur die Geiſteskräfte; es führt nicht zum Ziele der Vollkommenheit, ſondern läßt es den Menſchen nur kennen, und weckt nur die Sehnſucht darnach, und der Weiſeſte ſtirbt mit dem Bewußtſeyn, daß er nur ein Anfänger in der Vollkommenheit ſey, und daß er noch grenzenloſe Fortſchritte machen könne, wenn ſein Geiſt in ein andres Daſeyn verſetzt würde. Nun finden wir in der Natur durchgän-

gig das Geſetz herrſchend, daß jedes Geſchöpf beſtimmt iſt, das zu werden, wozu es Anlage erhalten hat. Pflanzen und Thiere werden, was ſie werden können, ſie erſchöpfen die durch ihre natürlichen Anlagen bedingte individuelle Beſtimmung; der Menſch aber nicht: ſein Leben iſt dazu zu kurz und die Verhältniſſe dieſer Erde ſind dazu zu unvollkommen. Da nun kein Grund vorhanden iſt zu glauben, daß nur bei ihm eine Ausnahme von jenem Geſetze Statt finde, da im Gegentheile ſeine Anlagen einen weit höhern Werth haben, als die eines jeden andern Geſchöpfs: ſo muß es für ihn noch ein zweites Leben geben, wo er ſeine Anlagen völlig entwickeln kann. Offenbar iſt es, daß hieraus zwar ein zweites, nicht aber ein ewiges Daſeyn folgt; denn es iſt dabei denkbar, daß ein zweites Leben die Anlagen des Menſchen völlig entwickelt und daß er dann auch wieder zerſtört würde. Aber, auch abgeſehen davon, daß der moraliſche Werth dieſer Anlagen eine Vernichtung derſelben ganz unwahrſcheinlich macht, ſo iſt es völlig genug, nur ſo viel jetzt zu wiſſen, daß noch ein zweites Leben auf das irdiſche folgen wird, und wir können in dieſer Hoffnung ruhig erwarten, welche anderweitige für uns jetzt noch verborgene Gründe uns das zweite Leben für die Hoffnung einer gränzenloſen Fortdauer darbieten wird. Der Einwurf, daß auch manche Pflanze und manches Thier ſich nicht völlig entwickele, iſt unbedeutend; denn es wird hier bloß darauf geſehen, daß es ſich, wenn es nicht äußere Gewalt hindert, entwickeln kann, daß aber der Menſch auch in der günſtigſten Lage dieſes nicht vermag. Eben ſo wenig ſteht der Einwand entgegen, daß die Entwickelung der menſchlichen Anlagen in der allmäligen Entwickelung des ganzen Geſchlechts, nicht aber in jedem Individuum geſchehen ſolle; denn theils werden die Individuen der Pflanzen und Thiere völlig entwickelt, die Individuen des menſchlichen Geſchlechts aber nicht; theils ſtehen der Entwickelung der ganzen Gattung Schranken

entgegen, die nie verſchwinden, weil ſie aus der unveränderlichen Beſchaffenheit des irdiſchen Zuſtandes hervorgehen (z. B. die Hinderniſſe der Erkenntniß des Weltalls und der Gottheit, die Hinderniſſe der ſittlichen Freiheit, die aus dem Einfluſſe des Körpers hervorgehen), und alſo eine völlige Entwickelung der Gattung in den irdiſchen Verhältniſſen nie erwarten laſſen; theils trägt nicht jedes Individuum zur Entwickelung des Geſchlechts bei, folglich wären ſeine Anlagen für ſich und fürs Ganze zwecklos; theils müßte man dabei annehmen, daß der einzelne Menſch bloß Mittel, die Gattung aber Zweck ſey, was ſich nicht mit der geiſtigen Würde, die jedes Individuum mit der ganzen Gattung gemein hat, vereinigen laſſen würde.

3) Der theologiſche Beweis, hergeleitet von der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes. Die Weisheit Gottes nämlich fordert, daß er die Abſichten, die er bei der Schöpfung des Menſchen hatte, erreicht, und die dazu führenden Mittel in Anwendung bringt. Da nun der Menſch logiſche, moraliſche und äſthetiſche Anlagen erhalten hat in der Abſicht, daß er ſie entwickeln ſoll, zu dieſer Entwickelung aber ein zweites Leben durchaus erforderlich iſt: ſo folgt, daß Gott, der nichts halb thut, und ſeinen Schöpferplan nicht unausgeführt laſſen kann, den Menſchen in ein neues Leben verſetzen muß. Man ſieht, daß dieſes eigentlich der teleologiſche Beweis iſt, aber verſtärkt durch den Hinzutritt der Idee eines weiſen Schöpfers und Regenten der Welt. — Die Gerechtigkeit Gottes, welche den Menſchen zur Sittlichkeit erſchuf, muß das Gute belohnen und das Böſe beſtrafen. Da dieſes nun hier nicht vollkommen geſchieht, da (ſ. 1. Thl. S. 438 f.) die natürliche Vergeltung in dieſem Leben nur ſehr unvollkommen bleibt; ſo muß der Menſch noch ein zweites Leben, als Zuſtand der Vergeltung, zu erwarten haben, oder Gott könnte nicht gerecht ſeyn. — Dazu kommt die Güte Gottes. Daß er dem Menſchen Unſterblichkeit geben könne, daran iſt kein Zwei-

fel; und eben ſo ſcheint es gewiß, daß er es auch wolle. Denn es iſt nicht nur (vorausgeſetzt, daß der Menſch ſeiner Beſtimmung gemäß lebt) kein Grund denkbar, warum es Gott nicht wollen ſollte, ſondern es ſind auch Gründe vorhanden, die uns die ſubjective Gewißheit geben, daß er es will. Die Anlagen für ein neues Leben, die Gott dem Menſchen gegeben hat, offenbaren dieſen Willen; ferner die Sehnſucht nach Fortdauer, das Vorhandenſeyn der Hoffnung der Unſterblichkeit, und das Vermögen der Vernunft, den Tod vorherzuſehen, und ſeine Zerſtörungen zu verſtehen. Dieſes alles hat der Menſch vor den Thieren voraus. Dieſelbe Güte Gottes aber, die uns den Blick aufs Grab und die Hoffnung der Unſterblichkeit verlieh, und uns das Gut in der Ferne zeigt, wird auch das Gut ſelbſt uns ſchenken wollen; ſie wird dem Menſchen die Seligkeit eines neuen Lebens nicht verſagen, da ſie ihn dieſe Seligkeit erkennen und hoffen ließ, und ihm die Fähigkeit dazu gegeben hat.

4) Der moraliſche Beweis, abgeleitet von dem unbedingt gebietenden Sittengeſetz [234]). Er beruht auf folgenden Punkten: „Unſer Gewiſſen weiſet uns bei allen „unſern Handlungen auf ein moraliſches Ideal zur Nach„ahmung hin, und fordert unbedingten Gehorſam, ſelbſt „oft mit Hingabe und Aufopferung unſers Lebens. Nun „dringt aber unſre Sinnlichkeit ebenfalls auf Genuß und „auf die möglichſte Erhaltung und Beglückung unſers „Weſens. Wir müſſen deßwegen entweder annehmen,

234) Er iſt in ſeiner Schärfe hauptſächlich von Kant (Kritik der prakt. Vernunft, S. 219 ff. Relig. innerhalb der Grenzen der bl. Vern. S. 191 f.) dargeſtellt, und dann auch von Andern theils näher entwickelt, theils beſtritten worden. Außer Heydenreichs und Eckermanns in der 233ſten Anmerk. angeführten Schriften, verdient beſonders nachgeleſen zu werden L. H. Jacob, Beweis für die Unſterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. 2te Ausg. Züllich. 1794. 8., in welcher auf: Verſuch einer Prüfung des von Hrn. Jakob aufgeſtellten Beweiſes f. d. Unſt. d. S. Lpz. 1793. 8. Rückſicht genommen iſt.

„daß eine gerechte Gottheit da iſt, welche unſer Daſeyn „auch nach dem Tode noch verlängern, und uns dem Ziele „näher bringen, und uns die unſerm Verdienſte entſpre„chende Glückſeligkeit zutheilen wird, — oder wir müſſen „behaupten, daß unſer Gewiſſen und ſeine Forderungen, „nebſt dem Glauben an Gott, ein bloßes Phantom, eine „eitle Grille ſey. Nun empört ſich aber gegen die letzte „Behauptung unſre Vernunft; es hat deßwegen die erſte „nur volle Gewißheit, und dieſe wächſt in eben dem „Grade, als der Menſch ſeinen moraliſchen Sinn bildet „und ihm Folge leiſtet.“ (Ammon, wiſſenſch. prakt. Theol. S. 296.) Richtiger wird man von dem Verlangen nach Glückſeligkeit hierbei abſtrahiren, und auf das abſolut gebietende Sittengeſetz allein ſehen. Dieſes, indem es ſich im Bewußtſeyn als ein über der Glückſeligkeit und ihrem Sinnenleben ſtehendes Geſetz ankündigt, und das ſinnlich Angenehme, ja das Leben ſelbſt zum Opfer fordert, würde ein innerer Widerſpruch ſeyn, wenn es für uns keine Unſterblichkeit gäbe, weil dann die Erhaltung des irdiſchen Lebens das höchſte Gut und das höchſte Geſetz ſeyn müßte. Da aber jene Forderung des ſittlichen Bewußtſeyns da, und unabweisbar iſt, ſo muß ſie auch erfüllbar, folglich der Menſch unſterblich ſeyn. In wiefern man hierbei von dem Satze ausgehet: daß das Sittengeſetz einen abſoluten Gehorſam fordere, und daß dieſer Gehorſam möglich ſeyn, und folglich in einem zweiten Leben erfüllt werden müſſe, da er hier nicht möglich iſt: in ſofern kommt dieſer Beweis mit dem teleologiſchen überein, und iſt ein Theil deſſelben. In wiefern man aber damit den Gedanken verbindet, daß die Heiligkeit allein der Glückſeligkeit würdig mache, und daß das Mißverhältniß zwiſchen Glückſeligkeit und Sittlichkeit in der Ewigkeit ausgeglichen werden müſſe, weil es hier nicht geſchehe und geſchehen könne: in ſofern iſt dieſer Beweis theologiſch, und gründet ſich auf Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit.

5) Der **analogiſche** Beweis, bei dem man aus den Erſcheinungen in der Natur, in welcher ſich aus dem Tode neues Leben entwickelt, auf eine ähnliche neue Entwickelung des ſterbenden Menſchen ſchließt [235]). Aber die Verwandlungen in der Natur (z. B. der Raupe in einen Schmetterling) endigen doch mit gänzlicher Zerſtörung, und die neuen aus der Zerſtörung hervorgehenden Gebilde ſetzen doch die völlige Decompoſition des vorigen Weſens voraus. So wachſen auch aus dem Staube des menſchlichen Leibes Pflanzen hervor, aber nicht ein neuer Menſchenleib. So wenig aber auch dieſe Analogieen beweiſen, ſo zeigen ſie doch die **Möglichkeit** von Verwandlungen und Uebergängen zu einem neuen Daſeyn, und der Anblick dieſer Verwandlungen iſt daher wohl geſchickt, die Zweifel an der Möglichkeit der Sache zu zerſtreuen, und dadurch den Glauben zu befeſtigen.

Auch dient dazu 6) der Anblick der Geſtirne [236]); und man könnte dieſes den **kosmiſchen** Beweis nennen. Da dieſe Welten offenbar in phyſiſchem Zuſammenhange ſtehen, ſo wird auch eine moraliſche Verbindung zwiſchen ihnen, oder vielmehr ihren Bewohnern, Statt finden, die aber nur möglich iſt, wenn der Menſch unſterblich iſt. Sie bieten einen unermeßlichen Schauplatz des Wirkens und der Glückſeligkeit für vernünftige Weſen dar, und es läßt ſich von Gottes Weisheit und Güte nicht denken, daß er dem Menſchen dieſen Schauplatz verſchließen ſollte. Er hat ihnen noch überdieſes die Kenntniß dieſer Welten, die vernünftige Ausſicht in ſie gegeben, die unnütz ſeyn würde, wenn ſie nicht voll-

---

235) J. F. **Jacobi**, Alles in der Natur lebt. Nichts iſt ganz todt. Die ſtillſte Ruhe und ſelbſt die Verweſung ſind wirkſames Leben. 4te Aufl. Lpz. 1798. 8.

236) **Streithorſt**, Gründe für unſre Fortdauer aus der Aſtronomie. In der Deutſch. Monatſchrift, Nov. 1792. S. 202. ff. **Bode**, allgemeine Betr. über d. Weltgebäude, S. 206. **Deſſ.** Kenntniß des geſtirnten Himmels, S. 608 ff. **Tiedge's** Urania. 4te Aufl. Halle, 1808. 8.

kommner werden ſollte, als ſie jetzt iſt. Ja unſer Geiſt verſetzt ſich ſchon jetzt in Gedanken in andre Welten, und betrachtet ſie als ein ſinnliches Unterpfand ſeiner Fortdauer. Da allen Ideen etwas Reales entſpricht, und ſie nichts anderes ſind als der Wiederſchein des wahren Seyns; ſo muß auch die Idee eines Reiches Gottes, d. i. einer Gemeinſchaft der vernünftigen Weſen, etwas Reales ſeyn. Dieſem Reiche gehören wir dem Geiſte nach an, ſind aber, gebunden durch den Körper, nur in einer noch unvollkommenen, erſt beginnenden Verbindung mit ihm, die ſich eben ſo gewiß, wie alles Ideale allmälig wird, zu einem vollkommenen Seyn geſtalten muß, wobei aber, wie unbezweifelt iſt, die bleibende Identität des Bewußtſeyns gar nicht hinweg genommen werden kann, ohne nicht die Idee des Reiches Gottes ſelbſt aufzuheben. Das Weltall iſt uns nun das ſinnliche Unterpfand dieſes Gottesreichs, uns darſtellend eben ſo wohl die Möglichkeit als die Gewißheit des werdenden rationellen Reichs des Schöpfers.

Endlich beruft man ſich 7) auf den hiſtoriſchen Beweis, welcher Data der Erfahrung für die Gewißheit der Unſterblichkeit aufzuſtellen ſucht. Dieſe Data können verſchieden ſeyn. Man berief ſich nämlich a) auf die Ausſprüche der Offenbarung in der heil. Schrift, welche im Folgenden näher erwogen werden ſollen; b) auf die Allgemeinheit des Glaubens an Unſterblichkeit, welcher ſich bei allen einigermaßen gebildeten Völkern finde, und alſo vorausſetzen laſſe, daß dieſer Glaube dem Menſchen natürlich und unvermeidlich ſey [237]). Indeſſen dürfte die-

---

237) Meiners Geſchichte aller Relig. S. 184 ff. Deſſ. allgem. krit. Geſch. der Religionen, 2r Th. S. 753 ff. Schon Cicero Quaest. Tusc. I., 14. ſagt: „Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare, quod omnibus curae sunt, et maxime quidem, quae post mortem futura sint.“ Und c. 13.: „Omni

ſem Schluß entgegengeſetzt werden können, daß der Menſch unvermögend iſt, Nichts und Nichtſeyn ſich vorzuſtellen, und daß er daher auch das Nichtſeyn ſeiner ſelbſt nicht denken könne. Das Wichtigſte würde ſeyn, wenn c) Erfahrungen vorhanden wären, daß Verſtorbene noch fortleben, und wenn ſie Beweiſe von ihrer Fortdauer gegeben hätten. Es iſt jedoch kein unbezweifeltes Beiſpiel dieſer Art vorgekommen, und eben der Mangel dieſer Beiſpiele und der Schein der gänzlichen Zerſtörung des Menſchen im Tode hat zu allen Zeiten Zweifel gegen die Wahrheit der Unſterblichkeit ſelbſt hervorgebracht [238].

Was nun die Todtenerſcheinungen betrifft, ſo kann ihr Mangel dem Glauben an Unſterblichkeit nicht entgegenſtehen. Denn α) ſcheinen ſie überhaupt unmöglich zu ſeyn, indem die Seele ohne den Körper nie ein Gegenſtand ſinnlicher Wahrnehmung werden kann, und das Wiedererkennen der Verſtorbenen oder die Ausmittelung der Identität der Erſcheinung mit der Perſon des Verſtorbenen ganz unmöglich iſt; wenigſtens unmöglich für unſre Sinne. Auch ſcheint β) ein ſolches Wandern nach unſrer Erde ſich mit der Beſtimmung ſeliger Geiſter ſchwerlich zu vertragen. Und γ) wozu ſollte es dienen? Geſchähe es nur in einzelnen Fällen, ſo würde der Zweifel nicht gehoben; geſchähe es oft und regelmäßig und einem

autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.“

238) Unter den ältern ſollen die Epikuräer und mehrere Stoiker die Unſterbl. geläugnet haben, neuerlich Servet, die ſogenannten Libertiner in Genf, La Mettrie, in ſ. Schrift: l'homme machine, der Verf. des Buchs: système de la nature. Der neueſte Beſtreiter von Todtenerſcheinungen und der Hoffnung der Unſterblichkeit und des Wiederſehens war C. M. Wieland in ſeiner Euthanaſia. S. Anmerk. 233. Die Veranlaſſung zu dieſer Schrift bekam Wieland durch die bekannte Schrift (von J. K. Wötzel:) Meiner Gattin wirkliche Erſcheinung nach ihrem Tode. Chemnitz 1804. 8. Streitſchriften hierüber ſ. in der ſyſtemat. Entwickel S. 798 f.

Jeden; ſo würde die Erſcheinung ihre Kraft verlieren, und eben ſo wenig wirken, als der Anblick des geſtirnten Himmels und der herrſchenden natürlichen Vergeltung. Wir haben Gründe der Vernunft für die Unſterblichkeit, die eben ſo glaubwürdig ſind, als die Ausſprüche der Sinnlichkeit, und wir ſehen in den ungezählten Welten Gottes Wohnplätze für vernünftige Weſen. Glaubt der Menſch dieſen Gründen und Unterpfändern nicht, ſo würde er, wie Jeſus Luk. 16, 19—31. ſagt, auch ſeinen Sinnen bei einer Todtenerſcheinung nicht glauben, indem dabei ſtets noch weit mehr Zweifel bleiben würden, als bei den Gründen der Vernunft. Endlich δ) ſcheinen ſolche Erſcheinungen ſelbſt aus moraliſchen Gründen unzuläſſig. Sie würden uns die Freude am jetzigen Leben rauben, uns unzufrieden mit unſerm Zuſtande, untüchtig für dieſes Lebens Geſchäfte machen, und unſrer Tugend den größten Werth rauben, den ſie bekommt durch den Gehorſam des Glaubens, der Gott gehorcht, auch ohne den Lohn ſchon in der Hand zu haben *).

Eben ſo wenig darf uns der äußerliche Schein, nach welchem es dem Menſchen im Tode gehet, wie dem Thiere (Pred. Sal. 3, 19.), beunruhigen. Das Thier wird im Leben alles, was es nach ſeiner Organiſation werden konnte; eben ſo auch der menſchliche Körper, aber nicht der Geiſt; jenes hat keine Anlage für ein zweites Leben, wie der menſchliche Geiſt; jenes ſtirbt, ohne daß es den Tod, und was er iſt, vorherſieht, und ohne die Idee der Unſterblichkeit und die Sehnſucht nach ihr, beides aber hat der Menſch; jenes ſtirbt ohne moraliſches Verdienſt und ohne moraliſche Schuld, der Menſch aber mit dem einen oder dem andern. Jenes kann eben ſo wenig als der Leib noch etwas werden; die Individualform ſeines Organismus wird daher aufgelöſet; der Geiſt aber

*) S. K. G. Bretſchneider: über Tod, Unſterblichkeit und Auferſtehung. In einigen Religionsvorträgen. 1 B. S. 49 ff. und S. 156 ff.

bedarf nur der Befreiung von dem irdiſchen Organ des Körpers, um eine höhere Laufbahn zu beginnen, zu der er das Vermögen, und nach welcher er die Sehnſucht in ſich trägt. Die Zerſtörungen des Todes beziehen ſich daher auch, ſo viel uns offenbar wird, nicht auf das Ueberſinnliche, das in dem Menſchen iſt, ſondern auf ſein Sinnliches, auf ihn als Erſcheinung der Sinnenwelt; und dieſe äußerliche Hülle ſeines innern Weſens, die bloß in irdiſcher Luft leben kann, muß zerſtört werden, wenn die Seele in eine andre Welt übergehen ſoll. Das Beiſpiel der Verwandlung der Raupen und Larven in Inſekten, die Geburt des Menſchen zum irdiſchen Daſeyn, und ähnliche Erſcheinungen, zeigen uns hinlänglich die Möglichkeit ſolcher Verwandlungen, und der animaliſche Magnetismus liefert den Beweis, daß die Seele ſchon in dieſem Leben in einen verklärten Zuſtand verſetzt werden kann, wo ſie ſich in einer weit vollkommnern Wirkſamkeit befindet [239]).

---

239) Ueber den Magnetismus ſ. beſonders: Jean Paul Muthmaßungen über einige Wunder des organiſchen Magnetismus; in ſ. Muſeum (Stuttg. u. Tüb. 1814. 8.) S. 1 ff. — Der Zuſtand des Menſchen im Schooße der Mutter iſt ſein erſtes Leben. Die matrix iſt die Welt des foetus, und ſein Leib iſt die placenta und das ihn umgebende Waſſer mit ſeiner Hülle. In dieſem Zuſtande iſt der foetus abhängig vom Leben der Mutter, und nimmt an allen ihren Zuſtänden und Gemüthsbewegungen Antheil, wie die Seele in gleicher Abhängigkeit iſt vom Leibe. Auch der foetus kann keinen Blick in die Welt thun, die ſeiner wartet, und von derſelben keine Erſcheinung haben, ſo wenig, als die Seele, vereinigt mit dem Leibe, das unſterbliche Leben ſieht. Die Geburt des foetus geſchieht durch ein Wunder der Naturkräfte, und iſt unvermeidlich ein gänzliches Losreißen von der matrix, in der er lebte, wie der Tod, die zweite Geburt, ein gänzliches Losreißen der Seele vom Leibe iſt. Die placenta und alle Hüllen des foetus werden bei ſeiner Geburt zerſtört, weil ſie nun nichts mehr nützen, und auch der Leib wird bei der neuen Geburt der Seele wieder aufgelöſet in Aſche. S. Bretſchneider, über Tod, Unſterblichkeit und Auferſtehung. S. 37 ff.

§. 165.

Lehre des N. T. und der Apokryphen vom Zuſtande der Seele nach dem Tode.

Bei der Frage: ob ſchon in den moſaiſchen Schriften, oder im A. T. überhaupt, die Unſterblichkeit gelehrt werde, die vorzüglich Michaelis, Seiler, Jeruſalem, Ammon u. A. bejaht, Andre aber, als: Semler, Conz, Flügge, verneint haben [240]), muß man

---

240) Colberg, diss. argumenta immortalitatis animorum humanorum et futuri seculi ex Mose collecta. In Michaelis Syntagma commentat. Gött. 1759. 4. Jeruſalems Betracht. über die vorn. Wahrh. der Relig. 2. Thl. 4. St. S. 228 ff. Seiler, animadvers. ad psychol. sacr. I. II. Erlang. 1778 f. Ammon, bibl. Theol. 3. Thl. S. 218 ff. J. F. W. Thym, Verſuch einer hiſtoriſch-krit. Darſtellung der jüd. Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode, ſo weit ſich Spuren davon im A. Teſt. finden. Berl. 1795. 8. J. Balth. Lüderwald, Unterſuchung von d. Kenntniß eines künftig. Lebens unter den Zeiten des A. T. Helmſt. 1781. und Jortin, über die Lehre vom künft. Leben, in ſofern ſie aus d. A. T. erkannt werden kann. Frankf. 1778. 8. — Die entgegengeſetzte Meinung, daß keine wahre Unſterblichkeit im A. T. gelehrt werde, vertheidigten: J. S. Semler, diss. de argumentis pro animae immortalitate in V. T. Hal. 1760. 4. (gegen Michaelis). C. Ph. Conz, war die Unſterblichkeitslehre den alten Hebräern bekannt, und wie? In Paulus Memorab. 3. St. S. 141 ff. Fr. Lütgert, über die Erkenntniß der Lehre von der Unſterbl. d. S. im A. T. Duisb. 1796. 8. Flügge, Geſch. des Gl. an Unſterbl. 1. Thl. 4. Abſchn. — Im Allgemeinen ſ. W. C. L. Ziegler, kurze Geſchichtsentwickelung der Vorſtellungen der Hebräer von Fortdauer, Leben und Vergeltungszuſtande nach dem Tode, bis auf Chriſtus. In. ſ. theol. Unterſuch., 2. B. (Gött. 1804. 8.) S. 167 ff.; eine Umarbeitung ſeiner frühern Abhandl. in Henke's Magaz. 5. St. J. E. C. Schmidt, Entwurf einer Geſchichte des Glaub. an Vergeltung und Unſterbl. bei den Juden. 1ſte Hälfte, Marb. 1797. 8. — Ueber das Todtenreich ſ. beſonders: J. C. Bährens freymüth. Unterſuch. über den Orkus der alten Hebr. Halle, 1786. 8. Ziegler, vom Todtenreiche der Hebräer, 1. Exc. zu ſ. Ueberſetzung der Sprüche Salom. (1791. 8.) Ammon, über das Todtenreich der Hebr. in Paulus Memorab. 4. St. S. 188. J. C. H. von Zobel, Etwas über

den philoſophiſchen Begriff von der Unſterblichkeit wohl unterſcheiden von der dunkeln Erwartung einer Fortdauer überhaupt. Jenen Begriff hatten die Juden vor dem Exil noch nicht, ob ſie gleich im Allgemeinen eine Fortdauer der Seele erwarteten. Die alte Welt trennte Körper und Seele nicht nach metaphyſiſchen Begriffen, ſondern nahm den Menſchen als ein Ganzes. Wenn daher der Körper ins Grab geſenkt wurde, ſo dachten ſie ſich den ganzen Menſchen daſelbſt, aber in dem Zuſtande, wie ein Todter erſcheint, ohne eigentliches Leben, ohne das Vermögen zu ſprechen und Gott zu loben. Pſ. 6, 5. Sir. 14, 16. 17, 27. 28. Hieraus entwickelte ſich ſchon frühzeitig die Vorſtellung von einer Todtenverſammlung an einem unterirdiſchen Orte, den man שְׁאוֹל (wahrſcheinlich von der arabiſch. radix שׁוֹל verſinken, ᾅδης (ἀϊδές, das Unſichtbare, Lichtloſe) nannte, und unter welchem man ſich einen unbekannten, finſtern, traurigen Aufenthaltsort der Seelen in den Tiefen der Erde dachte, wo die Seelen aller Menſchen, der Guten und Böſen, zwar fortdauerten, aber in einem Zuſtande der Finſterniß, Unthätigkeit und Freudenloſigkeit, der den Namen des Lebens (das ſich das Alterthum ohne Körper oder auf eine überſinnliche Weiſe nicht denken konnte) nicht verdiene, und wo es keine Vergeltung gebe. Doch erhielt dieſe Vorſtellung mit der Zeit manche Modificationen.

Ob Moſes für ſeine Perſon die Unſterblichkeitslehre von den Aegyptern her gekannt, und nur aus Politik davon keinen Gebrauch gemacht habe, wie Einige vermuthen (z. B. de Wette in ſ. bibl. Dogm. S. 81.), kann

---

das Schattenreich der frühern Juden; in ſ. Magaz. für bibl. Interpretat. 1. B. 1. St. B. G. Meyer, comm. de notione Orci apud Hebraeos. Lub. 1793. 8. Bauers Theologie des A. T. S. 241 ff. de Wette, bibl. Dogmat. S. 81 ff. — Die Lehre von der Unterwelt der Aegypter und den Myſterien der Iſis; erklärt aus Mumiengemälden des Wiener Antikenkabinets, von v. Hammer. In den Fundgruben des Orients, 5. B. no. 40.

man dahin geſtellt ſeyn laſſen; im Pentateuch findet ſie ſich aber nicht, ſondern bloß die Vorſtellung von einer Verſammlung der Schatten der Våter (1 M. 15, 15. 25, 8. 35, 29. 37, 35. 49, 29. 33. Deuter. 32, 50.), unter welcher man ſich aber nicht bloß das Grab dachte. Denn das Begraben wird nicht nur beſonders erwåhnt, ſondern Jakob (Geneſ. 37, 35.) hoffte auch ſeinen Sohn, ungeachtet er ihn von wilden Thieren zerriſſen glaubte, im Scheol wieder zu finden, und nach 4 Moſ. 16, 30 — 33. wurden die Aufrůhrer lebendig (unbegraben) ins Schattenreich geſtůrzt. Ein hohes Alter wird daher auch in den moſ. Schriften als ein beſondrer Segen, ein frůhzeitiges Hinabſteigen ins Scheol als eine harte Strafe angeſehen. Die Stellen der moſ. Schriften aber, in denen man die Unſterblichkeit hat finden wollen, ſind alle ungewiß. Geneſ. 47, 9. glaubte man, Jakob nenne das Leben eine Wallfahrt, weil er es dem eigentlichen Leben nach dem Tode entgegenſetze, was auch Paulus Hebr. 11, 5. daraus gefolgert habe; aber dieſer Ausdruck iſt vom Nomadenleben entlehnt, das eine ſtete Wanderung aus einer Gegend in die andre war. S. Pſ. 105, 13. Sir. 44, 6. — 4 Moſ. 23, 10. aber denkt Bileam bloß an das irdiſche Glůck der Iſraeliten, das er ihnen weiſſagte, und will ſagen: môchte mein Schickſal bis an meinen Tod eben ſo glůcklich ſeyn, als das der Iſraeliten. Zwar wird Deut. 18, 11. die Nekromantie verboten, bei der man die Vorausſetzung zugeben zu můſſen ſcheint, daß die Verſtorbenen noch Leben und Sprache haben. Aber eben darin ſuchte man die Kunſt des Zauberers, und fand die Urſache des Verbots, daß er die Schatten, die eigentlich nicht mehr ſprechen und empfinden, wieder zu dieſer Thåtigkeit bringen konnte; oder man hielt die Sache, als an ſich unmöglich, fůr Betrug, der nicht geduldet werden kônne. Vergl. 1 Sam. 28.

In den hiſtoriſchen Schriften des A. T. finden ſich auch weiter keine Spuren von der Unſterblichkeit, und am

wenigſten wird man die Erzählungen von Henoch und Elias (Geneſ. 5, 24. 2 Kön. 2, 1—18.) dafür anführen können, da ſie vielmehr das Gegentheil beweiſen. Denn es wird als etwas ganz Außerordentliches angeführt, daß ſie nicht in die Tiefen der Erde, nicht ins Scheol ſteigen mußten, ſondern in den Himmel, in den Sitz Jehova's verſetzt wurden, und dort fortlebten. Man betrachtete alſo dieſes als eine höchſt ſeltene Ausnahme von der Regel, die nur bei außerordentlich frommen Menſchen Statt finde, und zu deren Annahme wahrſcheinlich die beſondre Todesart dieſer Männer, vermuthlich unter einem Gewitter, in welchem ſich die alte Welt die Gottheit gegenwärtig dachte, veranlaßt haben mag. — Man hat es der moſaiſchen Religion oft zum Vorwurf gemacht, daß in ihr die Lehre von der Unſterblichkeit fehle, und Kant wollte ſie deshalb nicht für eine Religion, ſondern bloß für eine politiſche Conſtitution erkennen. Allein ganz fehlte dieſe Lehre doch nicht, indem das Schattenreich eine, wenn auch unvollkommene, Fortdauer der Seele vorausſetzte. Wahr iſt es dagegen, daß Moſes davon in ſeinen Religionsgeſetzen keinen Gebrauch gemacht hat *).

*) Wilh. Warburton (die göttl. Sendung Moſis, aus d. Engl. überſ. und mit Anmerkungen verſ. von Joh. Chriſt. Schmidt. Frankf. und Lpz. 1751 bis 1753. 3 Bände, gr. 8.) vertheidigt den jüdiſchen Geſetzgeber deshalb mit Folgendem: „Die Menſchen damaliger Zeit konnten die Lehre von der Unſterblichkeit nicht faſſen, indem ſie Geiſt und Körper noch nicht gehörig zu unterſcheiden vermochten. Die Bekanntmachung dieſer Lehre war keine Hauptabſicht bei der Promulgation des moſ. Geſetzes, das nur die Vielgötterei auszurotten und den Monotheismus bei den Iſraeliten zu befeſtigen beſtimmt war. Mit der Vielgötterei war der Glaube an Geiſter-Beſchwörungen und Nekromantie verbunden, welche daher Moſes ſtreng verbot. Kein Verbot würde aber die Iſraeliten von dieſem Aberglauben abgehalten haben, wenn ſie Moſes mit der Quelle dieſes Aberglaubens, der Lehre von dem Fortleben der Seele, bekannt gemacht hätte. Auch würden die Iſraeliten die Seelen verſtorbener berühmter Männer als Halbgötter verehrt ha-

Wie dieſes in dem Stufengange der göttlichen Erleuchtung lag, iſt im 1. Thl. S. 167. und S. 192 f. bemerkt worden.

Auch im Buche Hiob, das unſtreitig ſehr alt iſt, findet man noch das alte Scheol, in welchem tiefes Schweigen und ewige Finſterniß herrſcht (Hiob 3, 13. 17. 7, 9. 10, 18. 11, 8. 16, 22. 17, 13. 18, 14.), und aus welchem (14, 7—14.) keine Erlöſung wieder zu hoffen iſt. Derſelbe Begriff liegt auch K. 19, 25—28. zum Grunde, wo von der Auferſtehung von den Todten die Rede nicht iſt. Vielmehr faßt Hiob deßwegen, weil im Scheol kein Leben, keine Anerkennung ſeiner Unſchuld, keine Vergeltung mehr möglich iſt, die Hoffnung, daß ihn Gott nicht werde ſterben laſſen, ehe er gerechtfertigt ſey, ſondern daß er vielmehr von ſeiner Krankheit wieder werde befreit werden[24]).

Auch in den Pſalmen iſt das Scheol noch ein finſtrer Ort des Schweigens, ohne Leben und Freude, (Pſ. 30, 10. 88, 12 f. 39, 14. 49, 6—16.), und diejenigen Stellen, die man aus ihnen zum Beweis der Unſterblichkeitslehre angeführt hat, beweiſen nichts. Dahin gehört Pſ. 16, 10. 11., welche Stelle man wegen Apoſt. 2, 31. 13, 31—37. für eine Weiſſagung auf Jeſum hielt. Wäre dieſes der Fall, ſo würde von der

---

ben, wenn ſie gehört hätten, daß die Seelen nach dem Tode viel vollkommner und freier würden."

24) Hiobs Hoffnungen; ein (ſehr reichhaltiger) Aufſatz in Eichhorns Bibl. d. bibl. Lit. 1. B. 3. St. S. 367 ff. Vergl. dieſe Bibl. 9. B. S. 102 ff. — Juſti, Fragmente aus d. Hiob. In d. Memorabil. 5. St. S. 147 ff. G. F. Oertel, von dem Glauben Hiobs an ſeine Auferſtehung. Ueber Hiob 19, 25. In Auguſti theolog. Monatsſchr. 1802. 2. Heft. S. 435 ff. I. Hallenberg in Potts Sylloge commentatt. theol. Vol. 4. Die ältere Meinung, daß hier von einer Auferſtehung die Rede ſey, vertheidigt weitläuftig die comment. de immortalitatis ac vitae futurae notitiis ab antiquiss. Jobi scriptore in suos usus adhibitis, von I. H. Pareau. Davent. 1807. gr. 8.

Auferſtehung Jeſu als etwas Wundervollem und ganz Außerordentlichem die Rede ſeyn; und alſo nichts weniger folgen, als der Glaube an Unſterblichkeit aller Menſchen. Handelt aber die Stelle von David; ſo iſt ihr Sinn offenbar: du wirſt nicht zugeben, daß ich ſo frühzeitig ſterben ſoll. — Ferner Pſ. 17, 15., wo man das Erwachen zum ewigen Leben dachte; wo dann aber die Stelle eher von der Auferſtehung, als von der Unſterblichkeit, handeln würde. Aber das Schauen des Antlitzes Gottes bezieht ſich auf das Erſcheinen in der Stiftshütte vor der Bundeslade, und die letztern Worte laſſen eine ſehr verſchiedene Erklärung zu, (ſ. Roſenmüllers Scholien z. d. St.); תְּמוּנָה iſt wahrſcheinlich nichts andres als פָּנִים, alſo Umſchreibung Gottes (ſ. Num. 12, 8.), und הָקִיץ iſt nicht aufwachen, ſondern ex adiuncto, aufſtehen (exsurgere), aus den Leiden aufſtehen, d. i. ihnen entgehen; ſo daß der Sinn iſt: ich will mich an deinem Anſchauen in der Stiftshütte ſättigen, wenn ich befreit bin. — Ferner Pſ. 49, 16., wo man überſetzte: Gott wird mich aus dem Scheol befreien, indem er mich aufnimmt in die ewigen Hütten, zu ſich. Allein לָקַח iſt hier, wie gewöhnlich, prehendere, anfaſſen, und aus der Gefahr herausziehen. Die erſten Worte des Verſes ſtehen mit V. 15. im Gegenſatz, und נֶפֶשׁ iſt nicht Seele, ſondern Leben, ſo daß der Sinn iſt: die Ungerechten wirſt du ins Scheol ſtoßen (V. 15.); aber mich (V. 16.) wirſt du von der Todesgefahr befreien. — Noch weniger mag Pſ. 73, 25 f. beweiſen, da man aus V. 27 f. ſieht, daß Aſſaph bloß ſagen will: daß er auch bei dem empfindlichſten Gram, der ſeinen Leib verzehre, und bei den größten Leiden auf Gottes Hülfe vertraue.

Dieſelben Vorſtellungen vom Scheol finden ſich auch in den prophetiſchen Büchern. Zwar läßt Jeſaias K. 14. das ganze Reich der Schatten in Bewegung kommen, um den König von Babel bei ſeinem Eintritt in die Unterwelt mit Spott zu empfangen; aber dieſes iſt poetiſche

Fiction, die Jeſaias nicht für Geſchichte geben will. Wenn ſie aber das Ungeheure der über Babel ergehenden Erniedrigung ausſprechen ſoll: ſo kann nicht immer ſolche Bewegung im Scheol herrſchen. Denn eben darin, daß ſelbſt die ſchweigenden Schatten, daß der grabſtille Orkus in Bewegung kommt, liegt die Kraft dieſer großen Fiction. Den wirklichen Zuſtand des Scheols ſtellt dagegen Jeſ. 38, 18. auf die gewöhnliche Weiſe dar.

Auch diejenigen Bücher des A. T., die während des babyloniſchen Exils oder nach demſelben geſchrieben ſind, wie mehrere der Propheten und die Salomoniſchen Schriften [242]), haben noch dieſelbe Vorſtellung vom Scheol. S. Pred. 3, 19—22. 9, 10. Nun heißt es zwar K. 12, 7.: des Menſchen Seele komme nach dem Tode wieder zu Gott: רוּחַ ſcheint hier mit נְשָׁמָה Geneſ. 2, 7. gleichbedeutend zu ſeyn, und das Leben, den Lebenshauch zu bedeuten, ſ. Pſ. 104, 29 f., oder wenn man auch die Seele darunter verſtehen will; ſo wird ihr nicht eine perſönliche Fortdauer, ſondern eine Wiedervereinigung mit dem göttlichen Weſen zugeſchrieben: eine Vorſtellung, die uns dann auf das Emanationsſyſtem hinweiſen würde.

Endlich findet man auch in den meiſten **apokryphiſchen** Schriften noch die frühere Lehre vom Scheol [243]),

---

242) Ueber die Unſterblichkeitslehre in d. Salom. Schriften ſ. **Häulein**, im N. th. Journ. 4. B. S. 277 ff. J. E. C. **Schmidt**, in einem Exc. zu ſ. Ueberſetzung von Salomo's Prediger. (Gieß. 1794.) S. 221. und J. C. C. **Nachtigal**, Koheleth, oder Verſammlung der Weiſen. (Halle, 1798. 8.) S. 277 ff.

243) **Scheid**, in ſ. diss. ad Cantic. Hiskiae (Lugd. Bat. 1769. 8.) beſchreibt p. 20. das Scheol nach den Angaben der hebr. Schriften ſo: „Amplissima regio, ad ultimos maris terminos, infra horizontem, quem vocamus, altissime depressa, terram omnem immensa sua capacitate ab imis partibus comprehendens, cuius extremis oris ac velut laquearibus impositi montes ac maria omnia ceu firmissimo fundamento et basi suae innitantur; tractus caeteroquin horrida obsiti caligine; gurgi-

namentlich bei Sirach (ſ. K. 14, 16. 17, 27 f. 18, 9—12. 38, 16 ff. 41, 1—3.) und Baruch (2, 17. 3, 3.), und einige andere Stellen, wo mehr gelehrt zu werden ſcheint, ſind zweifelhaft[244]). Nur in dem in Aegypten geſchriebenen Buche der Weisheit (K. 6, 18. 19. 1, 15. 3, 1—5. 4, 17 ff. Kap. 5.) und in dem gleichfalls alexandriniſchen 4ten Buche der Makkabäer findet ſich eine Fortdauer der Seelen, der Frommen bei Gott im Himmel, der Böſen aber an einem Orte der Strafen. Der Einfluß der pythagoräiſch-platoniſchen Philoſophie iſt hier unverkennbar, und gleiche Vorſtellungen vom Aufſchwingen der Seele nach dem Tode in den Aether des Himmels, ihrer eigentlichen Heimath, finden ſich auch bei Philo und in dem durch griechiſche Literatur gebildeten Joſephus[245]).

---

tes profundissimi, immanes, lutosi, in quibus tamen diversis quique sedibus ac discreti veluti plagis, boni iuxta ac mali, post exutam mortalitatem, versentur, ac tanquam in communi domo aut civitate agant." — Ueber die Apokryphen insonderheit ſ. Friſch, in Eichhorns Bibl. d. bibl. Lit. 4. B. S. 653 ff. Bretſchneider, Dogmat. der Apokryph. d. A. T. S. 299 ff.

244) Dahin gehört Sir. 7, 17., wo von den Strafen der Hölle geſprochen zu werden ſcheint. Man kann aber die Worte auf Tod und Untergang überhaupt beziehen, und ſie ſcheinen nicht einmal ächt, ſondern aus Jeſ. 67, 24. oder Judith 16, 17. hier beigeſchrieben zu ſeyn. Noch weniger iſt Sir. 41, 8—10. von zukünftigen Strafen die Rede. S. Bretschneider, Siracides, im Commentar zu dieſer Stelle. Tob. 3, 6. aber iſt τόπος αἰώνιος wahrſcheinlich das Grab, aus dem keine Erlöſung iſt.

245) S. Philo's Lehrbegriff, von Stahl; in Eichhorns Bibl. 4. B. — J. C. Schreiter, Philo's Ideen über Unſterbl., Auferſtehung und Vergeltung; ein hiſtoriſch-krit. Beitrag zur Religionsphiloſophie; in den Analekten für das Stud. der exeget. u. ſyſtem. Theolog. 1. B. 2. St. S. 95—146. — C. G. Bretschneider, capita theol. Jud. dogmat. e Flavii Josephi script. coll. p. 48 sqq.

§. 166.

Lehre des N. T. und der Juden zu Chriſti Zeit von dem Zuſtande der Seele nach dem Tode.

Es blieb gemeine Meinung der Juden in Paläſtina, daß alle Seelen der Menſchen nach dem Tode in das Scheol kämen, wo ſie ſo lange bleiben müßten, bis ſie bei der Auferſtehung wieder mit ihrem vormaligen Körper vereinigt werden würden. Dieſes ſieht man nicht nur aus dem Joſephus, ſondern auch aus dem N. T.; aus beiden aber erhellt, daß ſich die Vorſtellung vom Hades weiter ausgebildet hatte. Nun nämlich war das Scheol zwar noch immer ein unterirdiſcher Ort, aber doch in zwei Theile getheilt, in das Paradies und in die Hölle, wo in dem erſtern die Seelen der guten Menſchen belohnt, in dem letztern die der Laſterhaften beſtraft würden[246]). Dieſe Vorſtellung liegt Luk. 16, 22. und 23, 43. 1 Petr. 3, 19. zum Grunde, ſo wie ſie überhaupt in den drei erſten Evangelien und in den Reden und Schriften des Apoſtels Petrus die herrſchende iſt. Denn nach dieſen

---

246) Nach Joſephus Ant. 18. c. 1. sect. 3. glaubten die Phariſäer: *ἀθάνατον ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς* (alſo nicht im Himmel, ſondern in den Tiefen der Erde) *δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς, οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε· καὶ ταῖς μὲν* (den Seelen der Böſen) *εἰργμὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι, ταῖς δὲ* (den Guten) *ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν*. Die Eſſener näherten ſich mehr dem alexandriniſchen Lehrbegriffe, und glaubten: „Animas esse immortales, easque ex aethere subtilissimo oriundas, illecebri naturali attractas et ita in corporum custodia inclusas, morte ex his vinculis iterum liberari, laetas in sublime ferri, et pias quidem in locum ultra oceanum amoenissimum migrare, impias vero in obscurum et gelidum locum sub terra, aeternis cruciatibus plenissimum demergi.“ S. Bretschneider, cap. theol. Jud. e Josepho etc. p. 53. Alſo weder Phariſäer noch Eſſener lehrten ein Aufſteigen der Seele zu Gott in den Himmel. Doch findet ſich auch dieſe Vorſtellung bei Joſephus, aber nicht als gemeine Lehre, ſondern als Meinung Einzelner. S. Bretschneider l. l. p. 54 sq.

Schriften iſt der Himmel eigentlich bloß der Wohnſitz der Engel und der Gottheit. Matth. 18, 10. Luk. 2, 13. 15. vergl. Tob. 12, 15. Daher auch Chriſtus bei ſeiner Wiederkunft zum Gericht in Geſellſchaft der Engel erſcheinen wird. Matth. 25, 31. 16, 27. Mark. 8, 38. Luk. 9, 26. Das Oppoſitum des Himmels iſt der Hades, der Aufenthaltsort der Seelen der Verſtorbenen, wie Apoſt. 2, 31—34. zeigt, wo Petrus daraus, daß David nicht zum Himmel aufgeſtiegen, ſondern im Hades (V. 34.) ſey, folgert, daß die Stelle Pſ. 110, 1.; „Setze dich zu meiner Rechten", nicht von David, ſondern von Jeſu gelte. Denn David (V. 28.) ſey im Hades geblieben, und könne alſo nicht im Himmel ſeyn. Vergl. auch Apoſt. 13, 35 f. — Aus Luk. 16, 22. und 1 Petr. 4, 6. ſieht man zwar, daß man den Schatten in der Unterwelt Leben und Empfindung nicht gänzlich abſprach; allein man dachte ſich ihren Zuſtand doch immer als ſehr unvollkommen, als einen todtenähnlichen, weil der Seele der Körper fehle[247]). Daher heißt der Zuſtand der Seelen

247) Das Evangelium Nicodemi (ſ. Birch, auctarium cod. apocr. N. T. Fabriciani. Hafn. 1804. 8. p. 106 sqq.), ein jüdiſches Product aus chriſtlicher Zeit, gibt uns eine deutliche Vorſtellung von den jüdiſchen Begriffen vom Hades. Nach ihm ſind alle Väter, Patriarchen und Propheten „in profundo Inferni, in caligine tenebrarum." Bei der Geburt Jeſu durchglänzt die Finſterniß des Hades ein Purpurlicht, bei deſſen Anblick Adam, alle Patriarchen und die Propheten aufjauchzen. Bald darauf erſcheint Simeon in dem Hades und verkündigt, daß er den Erlöſer in ſeinen Armen getragen habe. „Haec audientes omnes sancti, qui erant in profundo Inferni, plus exsultarunt." Auch Johannes der Täufer verkündigt im Hades, daß er den Erlöſer getauft habe. Seth verkündigt hierauf, daß er ſich nach dem Falle den Thoren des Paradieſes genähert, und da die Offenbarung erhalten habe, daß der Sohn Gottes nach 5500 Jahren auf die Erde kommen, und die Menſchen aus dem Hades befreien werde. Darauf verkündigt Satan, ὁ κληρονόμος τοῦ σκότου, daß auch Jeſus, der ſich fälſchlich für einen Sohn Gottes ausgegeben habe, aber nur ein Menſch geweſen ſey, geſtorben ſey und im Hades erſcheinen

im Hades im N. T. durchgängig Tod (1 Petr. 4, 6. 1 Theſſ. 4, 16.), und das Leben, die eigentliche ζωὴ αἰώνιος, nimmt erſt nach der Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper in der Auferſtehung ihren Anfang. Da nun der Meſſias die Todten wieder erwecken wird: ſo heißt er Apoſt. 3, 15. der Herr des Lebens, wie Satan im Gegentheile der Herr des Todes iſt (Hebr. 2, 14. 15.), und Petrus (1 Br. 1, 3.) bezieht die Hoffnung des zukünftigen Lebens (vergl. V. 5—7.) allein auf die Chriſten, die Verehrer des Meſſias. Nach den Vorſtellungen

---

werde. Der Hades (Tod, hier als Perſon, als Hüter der Seelen erſcheinend) warnt den Satan vor der Macht Jeſu, der ihm auch den Lazarus wieder entriſſen habe. Satan geht vor die Pforten der Hölle, um ſich Jeſu zu widerſetzen, und der Hades ſagt: *Τοῖς δαίμοσιν ωὐτοῦ· ἀσφαλίσασθε καλῶς ἰσχυρὰς τὰς πύλας τὰς χαλκέας, καὶ τοὺς μόχλους τοὺς σιδηροῦς, καὶ τὰ κλεῖθρά μου κατέχετε.* Die *προπάτορες* der Juden ſpotten aber ſeiner, beſonders David und Jeſaias. Der Erlöſer tritt ein, und *οἱ δεδεμένοι πάντες νεκροὶ ἐλύθησαν τῶν δεσμῶν — καὶ πάντα τὰ σκοτεινὰ τοῦ ᾄδου ἐφωτίσθησαν.* Hierauf ergreift der Erlöſer *τὸν ἀρχισατράπην Σατᾶν* und den Hades, und übergibt beide den Engeln, um ſie bis zu ſeiner zweiten Wiederkunft zu binden. Der Erlöſer ergreift hierauf den Erzvater Adam bei der Hand, und weckt ihn auf (*ἤγειρε Ἀδάμ*), und ruft den andern im Hades befindlichen Seelen zu: *Δεῦρο μετ᾽ ἐμοῦ πάντες, ὅσοι διὰ τοῦ ξύλου οὗ ἥψατο οὗτος* (Geneſ. 3.) *ἐθανατώθητε, πάλιν γὰρ ὑμᾶς διὰ ξύλου τοῦ σταυροῦ πάντας ἐγὼ ἰδοὺ ἀνίστω.* Die Heiligen preiſen den Erlöſer, weil er *ἀνήγαγε ἐκ τῆς φθορᾶς τὴν ζωὴν αὐτῶν*. und dieſer führt ſie nun zum Paradieſe, wo ſie zwei finden, Enoch und Elias, die den Tod nicht geſehen hatten, nicht in den Hades hinabgeſtiegen, ſondern *ἐν τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς* ins Paradies gekommen waren, und auch bis ans Ende der Welt l e b e n würden (*μέλλουσι ζῆσαι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*). — Man ſieht hieraus, daß man nur denen Leben im eigentlichen Sinne zuſchrieb, deren Seele mit dem Körper vereinigt war, daß aber die im Hades befindlichen Seelen immer als Todte, die der Auferweckung bedürfen, betrachtet wurden. Zugleich erſieht man daraus, was auch aus andern Stellen der Pſeudepigraphen erhellt, daß man mit Rückſicht auf Geneſ. 3. den Namen Paradies auch auf den Wohnplatz der Gottheit im Himmel übertrug.

der Juden mußte daher auch die Seele Jeſu nach ſeinem Kreuzestode erſt in den Hades, und auf dieſe Vorſtellungen nimmt Jeſus Rückſicht, wenn er Joh. 20, 17. nach ſeiner Auferſtehung ſagt, daß er noch nicht zum Vater, d. h. zum Himmel, aufgeſtiegen ſey, da er doch, nach unſern Begriffen, gleich nach dem Tode in den Wohnort der Seligen hätte kommen müſſen. Auch ſieht man nun wohl ein, warum die Apoſtel Jeſum nur erſt nach ſeiner Himmelfahrt, als ſitzend zur Rechten Gottes vorſtellten. Die Auferweckung und ſichtbare Entrückung Jeſu in den Himmel war eine weiſe Herablaſſung Gottes zu den Begriffen der damaligen Welt, welche ohne dieſes Ereigniß Jeſu Seele in den Hades fortdauernd beſchloſſen gedacht, und daher von ihm keine weitere Wirkſamkeit für die Beglückung der Menſchen erwartet haben würde. Denn Paulus beſchreibt die im Hades befindlichen Seelen als Todte, und erklärt, daß, im Falle keine Auferſtehung aus dem Hades zu hoffen ſey, es ſich nicht der Mühe verlohne, ſich für einen Menſchen der Lebensgefahr auszuſetzen. 1 Kor. 15, 29. 32. Der Zuſtand nach der Auferſtehung, das oppositum des Zuſtandes im Hades, heißt daher Leben, Apoſt. 11, 18. 13, 46. 48., das allein von Chriſto (1 Kor. 15, 17 ff. 54—57.) abgeleitet wird, weil er durch die Auferwekkung den Zuſtand des Todes im Hades (2 Tim. 1, 10. vergl. 12. Röm. 5, 12 ff.) beendigen wird.

Die Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu mußte die Vorſtellungen vom Hades bei den Chriſten nothwendig verändern. Jeſus hatte öfters geſagt, daß er vom Himmel gekommen ſey, und dahin zurückkehren werde. Joh. 17, 11. 20, 17. 13, 1. 3. 7, 33—36. Dahin konnte nach jüdiſchen Begriffen eigentlich niemand kommen (Joh. 3, 13. 7, 33—36. 8, 21.); allein Jeſus verſicherte (Joh. 12, 26. 17, 24. vergl. V. 20.), daß ſeine Verehrer nach dem Tode zu ihm kommen ſollten, und daß er bloß in den Himmel vorangehe, um ihnen

einen Wohnplatz bei dem Vater zu bereiten (Joh. 14, 1—3.); ſie würden daher einander in Kurzem wieder ſehen (Joh. 14, 19. 20.), denn er werde nach dem Tode leben, und ſie ſollten auch leben. — War dieſes, ſo folgte nothwendig, daß die Seelen der Chriſten nicht in den Hades, ſondern unmittelbar nach des Leibes Tode zu Gott und Jeſu kommen, und alſo leben würden. Daß dieſes die Vorſtellung der Apoſtel Paulus und Johannes ſey, erhellt nicht nur aus den ſchon angeführten, ſondern auch aus einigen andern Stellen. 1 Joh. 3, 14. wo er ſagt, daß nur Laſterhafte im Zuſtande des Todes blieben, Fromme aber vermittelſt des Todes unmittelbar zu neuem Leben übergehen würden. Dieſes Leben ſey (1 Joh. 2, 25.) die ganze Tendenz des Chriſtenthums, indem die Chriſten, als Kinder Gottes (1 Joh. 3, 1—3.), auch zu Gott kommen würden. — Auch handelt Joh. 8, 32. nicht von der Freiheit von der Sünde allein, ſondern auch von der Befreiung von der Strafe der Sünde, oder vom Tode, d. i. von der Nothwendigkeit, in den Hades hinab zu müſſen. Das Thema der ganzen Rede Jeſu liegt in V. 21., wo Jeſus ſagt: die Juden könnten nicht dahin kommen, wo er hingehe, nämlich in den Himmel (vergl. V. 23.); vielmehr würden ſie wegen ihrer Laſterhaftigkeit ſterben (V. 24.), worunter nicht der Körpertod, ſondern der Zuſtand des Todes im Hades zu verſtehen iſt. Denn, fährt Jeſus (V. 24.) fort, wenn ſie nicht an ihn, als den Sohn Gottes, glaubten: ſo würden ſie dieſem Zuſtande nicht entrinnen können; denn nur (V. 31. 32.) wer ſein Schüler werde, und ihn als den wahren Sohn Gottes (ἀλήθεια, wie anderwärts ζωή, ὁδός gebraucht) erkenne, werde frei ſeyn. Da nun die Juden (V. 33.) ſagen, daß ſie als Söhne Abrahams Freigeborne wären: ſo entgegnet Jeſus (V. 34.), daß ſie doch Sclaven der Sünde wären, und folgert (V. 35.), daß, ſo wie der Sclave nicht in dem Hauſe des Herrn für immer bleibe, ſo würden auch ſie, die Scla-

von der Sünde, nicht in die Wohnung Gottes (den Himmel) gelangen, wenn ſie nicht durch ihn (V. 36.), den Sohn Gottes, zu Freien gemacht würden. Im 51ſten V. ſpricht nun Jeſus das, was er V. 32. bildlich geſagt hatte, eigentlich aus, daß ſeine wahren Verehrer den Tod (den Zuſtand im Hades) nie empfinden würden, indem er ihnen das ewige Leben gebe. Joh. 10, 28 ff. 11, 23—26.

Dieſelben Vorſtellungen finden wir auch bei Paulus. Nach ihm kommen die Seelen der Chriſten nicht in den Hades, ſondern ſie haben (2 Kor. 5, 1.) eine Wohnung im Himmel, und werden (V. 5—8.) unmittelbar nach dem Tode zu Chriſto verſetzt, wo ihr beſtändiger Aufenthalt, ihr eigentliches Vaterland iſt. Auch Philipp. 1, 23. verbindet er das Abſcheiden von der Erde unmittelbar mit dem Seyn bei Chriſto; er hoffte alſo, nicht in den Hades, ſondern unmittelbar nach dem Tode in den Himmel zu kommen. Dieſelbe Hoffnung äußert er Philipp. 3, 20., nämlich: die Feinde Jeſu und die Laſterhaften (V. 19.) würden untergehen, aber die Chriſten (V. 20.) hätten ein Recht zu dem Himmel [248]).

Mit Paulus, und noch mehr mit Johannes, ſtimmt der Brief an die Hebräer überein. Er läßt K. 9, 27. das Gericht unmittelbar auf den Tod des Leibes folgen; er verheißt den frommen Chriſten den Anſpruch auf den Himmel K. 3, 1. 12, 14., den Eingang in das Hei-

248) „Quum Paulus, ſagt Wegſcheider §. 191. not. a., nec Gehennae nec Paradisi mentionem fecerit, et Christum, ad quem se morte sublatum iri sperat, in coelo ad dextram Dei versari docuerit Rom. 8, 34. Eph. 1, 20. cf. Act. 7, 55. Hebr. 8, 1.; ille loco Phil. 1, 23. add. 2 Cor. 5, 1—8. animas piorum, resurrectioni haud obnoxias, a morte statim in coelum s. conditionem beatissimam transire vere docuisse putandus est, licet hanc sententiam professus sibi ipse non constiterit.“

ligthum des Himmels K. 10, 19. vergl. V. 20. K. 9, 24. 13, 14., und legt ihnen allein eine ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς K. 10, 34. bei; Behauptungen, bei denen vorausgeſetzt wird, daß ihre Seelen den Hades nicht ſehen. Darum werden auch die Frommen K. 11, 13—16. in dieſem Leben als Fremdlinge und Gäſte angeſehen, deren wahre Heimath im Himmel ſey. Dieſes zeigt auch Kap. 4, 1. Der Zug der Iſraeliten durch die Wüſte war im 3ten Kap. mit dem Leben des Chriſten auf der Erde verglichen worden, und ſo wie jene am Ende des Zugs ihre Ruhe in Canaan fanden: ſo würden die Chriſten (K. 4, 1.) am Ende ihrer irdiſchen Wallfahrt die Ruhe bei Gott finden, in die Ruhe Gottes (d. i. die Ruhe bei Gott) eingehen. Denn die κατάπαυσις kann nicht das Schweigen des Hades ſeyn, ſondern bezeichnet den Zuſtand der Belohnung, des Glücks, nach den Mühen des Erdenlebens. Da nun der Eintritt der Iſraeliten in Canaan gleich auf das Ende des Zugs erfolgte: ſo iſt auch die κατάπαυσις des Chriſten gleich nach des Lebens Ende zu erwarten. In dieſen glückſeligen Zuſtand werden nach Kap. 4, 3. nur die gelangen, die an Chriſtum glauben; der Hades bleibt ſonach bloß für die Ungläubigen. — Von nun an mußte man nicht bloß Gott und die Engel als die Bewohner des Himmels denken, ſondern auch die frommen Chriſten; und dieſes finden wir Hebr. 12, 22—28. wirklich, ſo wie auch ſchon Apok. 6, 9—11. 7, 13—17. die Seelen der Märtyrer Gottes Thron umgeben. Dadurch kam die alte jüdiſche Vorſtellung vom Hades allmälig in Vergeſſenheit; man ſuchte das Paradies allein im Himmel, und man ließ nicht mehr alle Seelen, ſondern nur die der Laſterhaften und der Heiden in den Hades ſteigen. Dieſer erſchien nun bloß noch als Ort der Strafe, und man identificirte ihn allmälig mit dem Begriffe der Hölle, die doch nach der alten Vorſtellung nur eine Abtheilung des Hades war. Da man nun die Seelen der Chriſten allein von der Noth-

wendigkeit, in den Hades zu ſteigen, ausnahm, und die Heiden dieſer Nothwendigkeit ferner unterworfen dachte: ſo ging daraus von ſelbſt ſpäterhin die Meinung hervor, daß alle Heiden in die Hölle (Hades) kämen, oder verdammt würden. — Eine ähnliche Verwandlung erlitt auch die Vorſtellung der Griechen von der Unterwelt durch das Chriſtenthum.

§. 167.

Fortſetzung: Mittelzuſtand der Seelen nach dem Tode.

Da ſich unter den Chriſten die Vorſtellungen vom Aufenthaltsorte der Seele nach dem Tode nur nach und nach veränderten: ſo mußten auch die Meinungen über den Zuſtand der Seele vom Tode bis zur Zeit der Auferſtehung noch verſchieden ſeyn. Eine der älteſten Meinungen, die ſchon Pythagoras und Plato vortrugen, die Meinung von der Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις*, *μετενσωμάτωσις*, transfiguratio, wie es Plinius hist. nat. VII, 55. ausdrückt), hatte auch unter den Juden, namentlich unter den Phariſäern und den Rabbinen, Beifall gefunden [249]. Nach ihr glaubte man, die Seelen der Ver-

---

249) Joſephus ſagt (de bello jud. lib. II. 8, 14.): Die Phariſäer glaubten *ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.* S. Bretschneider, capita theol. jud. e Jos. p. 52. Eiſenmengers entdecktes Judenthum, 2. B. K. 1. S. 61. H. Klausing, diss. *μετενσωμάτωσις* veterum gentilium aeque ac hodiernorum quorundam philosophorum confutata. Lipsiae, 1724. 4. Wernsdorf, diss. de Metempsychosi veterum. Vit. 1741. 4. J. C. Gatterer, comm. de metempsychosi; in den comment. soc. Gott. Cl. hist. IX. p. 43 sq. Tiedemann, über Seelenwandr. Im deutſch. Muſ. Septb. 1777. — Flatt, Abhandl. in Paulus Memorabil. 2. St. 1792. — C. Ph. Conz, Schickſale der Seelenwandrungshypotheſe unter verſchiedenen Völkern und in verſchiedenen Zeiten. Königsb. 1791. 8.

ſtorbenen wären beſtimmt, im Laufe der Zeit wieder andere menſchliche Körper zu beleben, oder auch wohl in thieriſche Körper zu wandern, womit man oft auch die Idee der Vergeltung verband, indem man annahm, die Lage, in welche die Seele bei der neuen Einwanderung in einen Körper komme, richte ſich nach ihrem moraliſchen Zuſtande. Gnoſtiker und Manichäer ſollen dieſe Meinung auch gehabt haben, und auch Leſſing, Schloſſer und Ungern-Sternberg [250]) meinten, daß die Seelen durch fortgeſetzte Wandrung aus einem menſchlichen Körper in den andern allmälig vervollkommnet werden dürften.

Weit allgemeiner aber ward die Meinung von einem Mittelzuſtande der Seele zwiſchen Seligkeit und Verdammniß (status medius), in welchem ſie bis zur Auferſtehung verbleiben würde; denn es dauerte längere Zeit, ehe man die alte Vorſtellung vom Hades aufgab [251]).

---

250) G. E. Leſſing, die Erziehung des Menſchengeſchlechts. Berlin, 1780. 8. Schloſſer, Geſpräche über die Seelenwandr. In ſ. klein. Schriften. 3. Thl. C. F. v. Ungern-Sternberg, Blick auf die moraliſche und politiſche Welt; was ſie war, was ſie iſt, und was ſie ſeyn wird. 1785. 8. C. Groſſe, Helim, oder über die Seelenwandr. Zittau u. Leipz. 1789. 8. Beiträge zur Lehre von der Seelenwandr. Leipz. 1785. 8. Vgl. Herders zerſtreute Blätter. 1 B. S. 215 ff.

251) Schriften über die Vorſtellungen von einem status medius überhaupt ſind: Fasciculus rariorum ac curiosorum script. theolog., in quo quaestiones de animae post solutionem a corpore statu, loco, cultu etc. continentur. 2 Thle. Frankf. a. M. 1692. 8. Sie enthalten unter andern: Anonymi disq. de statu, loco et vita animarum, postquam discesserunt a corporibus; cum examine Balth. Bebelii. Jo. Gerhard, disq. de statu animarum post mortem; G. Calixti disq. de statu animarum separatarum etc.; Jo. Meisner, de statu animarum separatarum, diss. I. II.; Seb. Niemann diss. de receptaculis et statu animarum separatarum. — Eine ähnliche „Sammlung der beſten und neuern Schriften vom Zuſtande der Seele nach dem Tode" gab Val. Ernſt Löſcher, Dresden, 1735. 8. heraus, wel-

Die chriſtlichen Lehrer der katholiſchen Kirche glaubten bis ins 4te Jahrhundert faſt allgemein, die Seelen müßten bis zur Auferſtehung noch im Scheol, welches ſie in das Paradies und die Hölle theilten *), wohnen, und hielten die Meinung, daß die Seelen gleich nach dem Tode in den Himmel kämen, für eine gnoſtiſche Ketzerei **). Die Frommen ſollten nach ihrer Meinung erſt nach der Auferſtehung aus dem Paradieſe in den Himmel verſetzt werden. So z. B. Origenes und Clemens von Alexan-

---

che außer Joh. Meisners hier überſetzten 2 diss. noch enthält: G. Wernsdorfs ſchriftmäßige Gedanken von dem Zuſtande der abgeſchiedenen Seelen; und V. E. Löſchers Wiederholung vom Zuſtande der abgeſch. Seelen. — J. S. Baumgarten, hist. doctr. de statu animarum separat. Hal. 1754. 4. J. F. Cotta, recentiores quaedam controversiae de statu animi post mortem. Tub. 1758. 8. J. A. Ernesti excurs., in ſ. lect. academ. in Epist. ad Hebr. (ed. Dindorf, Lips. 1795. 8) Unterricht von dem Aufenthalte der abgeſchied. Seelen. Nürnb. 1745. 8. G. F. Meier, philoſ. Betracht. vom Zuſtande der Seele nach dem Tode. Halle 1746. 8. Uebrigens ſ. ſyſtematiſch. Entwickel. S. 807 ff.

*) Tertull. apologet. c. 47. „Si gehennam comminemur, quae est ignis arcani subterraneus ad poenam thesaurus, proinde decacchinamur, — paradisum locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum etc.“ Tertull. de anima c. 3. ſucht die „corporalitatem animae“ auch ſo zu erweiſen, daß er ſagt: „Quid est autem illud, quod ad inferna transfertur post divortium corporis, quod detinetur illic, quod in diem judicii reservatur, ad quod et Christus descendit, puto ad animas Patriarcharum? — Igitur si quid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae.“ S. auch cap. 55. cap. 58.

**) Irenaeus adv. haer. V, 31. §. 1. 2. wo er aus dem Beiſpiele Jeſu ausführlich erweiſet, daß es kein Aufſteigen der Seele zum Himmel vor dem Tode gebe, ſondern daß alle Seelen erſt in die Unterwelt müßten, wo ſie bis zur Auferſtehung gehalten würden.

drien; und letzterer, ſo wie Hermas (ſ. §. 146.), läßt die Apoſtel im Scheol ſich noch mit Predigen und Taufen beſchäftigen, wodurch er die Möglichkeit einer allgemeinen Bekehrung zu zeigen und die göttliche Gerechtigkeit zu retten ſucht. Nach der Meinung der älteſten Väter kommen bloß die Seelen der Märtyrer nicht ins Scheol, ſondern unmittelbar in den Himmel*). Doch ſchon zu Origenes Zeiten gab es Einige (wenn anders Origenes commentar. in Joann. Tom. XXXII, §. 19. nicht durch dieſe Wendung, die ihm nicht fremd iſt, ſeinen eigenen Zweifel darlegt), die es widerſprechend fanden, daß es Matth. 12, 40. heiße: Chriſtus werde drei Tage im Schooße der Erde ſeyn, und daß gleichwohl Chriſtus Luk. 23, 43. zum Schächer ſage: Heute wirſt du mit mir im Paradieſe ſeyn; Cyprian ſchweigt (de mortalitate p. 235.), wo er ausführlich von dem Kommen zu Gott nach dem Tode redet, von der Unterwelt gänzlich, und Auguſtin behauptet, daß Belohnungen und Strafen gleich nach dem Tode anfangen. Doch glaubten auch Mehrere, die Seelen der Verſtorbenen umſchwebten nach dem Tode noch eine Zeitlang die todten Körper; eine Meinung, die wahrſcheinlich von den Juden kam[252]).

Aus den Vorſtellungen vom Hades mögen ſich wohl die ſpäter entſtandenen Meinungen von einem beſondern

*) Clem. Alex. epist. 21. Tertull. de resurr. c. 43. Jgnat. ep. ad Rom. §. 6. Polycarp. ep. ad Philipp. §. 9.

252) Im Teſtamente der 12 Patriarchen (Fabr. Cod. Pseud. I. p. 190.) wird geſagt: *καὶ νῦν ἰδοὺ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν ἀποθανόντων ἀνθρώπων ἐντυγχάνουσι, καὶ μέχρι τῶν πύλων τοῦ οὐρανοῦ ἀνέβη ὁ στεναγμὸς αὐτῶν, καὶ οὐ δύνανται ἐξελθεῖν ἀπὸ προσώπου τῶν ἐπὶ τῆς γῆς γινομένων ἀδικημάτων.* — Auf dieſe Meinung bezieht ſich das Verbot im 34ſten Kanon des Concil. Illiberitani, an den Gräbern bei Tage keine Lichter zu brennen, um die Geiſter der Verſtorbenen nicht zu beunruhigen. Die Meinung, daß die Seelen bei dem todten Körper bis zu deſſen Begräbniſſe blieben, bekämpft Tertullian de anima cap. 56.

Behältniß am Rande oder Saume (limbus) der Hölle für die ungetauften Kinder und die vor Chriſto geſtorbenen Väter (limbus infantum, limbus patrum) gebildet haben. Die ohne die Taufe geſtorbenen Kinder nämlich wollte man doch nicht gerade zur Hölle verdammen, aber ſie doch auch wegen der durch die Taufe nicht getilgten Schuld der Erbſünde nicht zum Anſchauen Gottes kommen laſſen. Man wies ihnen alſo einen Mittelzuſtand am Saume der Hölle an. Ueber dieſen Ort hinaus dachte man ſich ein zweites Behältniß, für die vor Chriſto geſtorbenen frommen Väter, die Chriſtus bei der Höllenfahrt abgeholt und in den Himmel verſetzt habe, den limbus patrum; eine Vorſtellung, auf welche ſchon Tertullian als Hypotheſe verfiel *). Beide Orte ſind bloß ein Gebilde der Phantaſie, deſſen Wahrheit weder Schrift noch Vernunft irgend beſtätigt.

Merkwürdiger iſt die Meinung vom Fegefeuer (purgatorium), die nur nach und nach ſich zu der Geſtalt ausbildete, in welcher ſie zu den Zeiten Luthers, der ſie verwarf, gefunden wird [253]. Schon Origenes nahm

---

*) Tertull. adv. Marc. lib. IV. c. 34: Scriptura ab inferis discernit Abrahae sinum pauperi. Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus. — Apparet esse aliquam localem determinationem, quae sinus Abrahae dicta sit, ad recipiendas animas filiorum eius etiam ex nationibus (den Heiden) patris scilicet multarum nationum in Abrahae censu deputandarum. Eam itaque regionem dico sinum Abrahae, etsi non coelestem, sublimiorem tamen inferis, interim (bis zur Auferſtehung) refrigerium praebituram animabus justorum etc.

253) J. A. Scherzer diss. purgatorium exustum. Lips. 1677. 4. B. Cellarius, diss. de purgatorio; Burnetti, Hunnii und Hülsemanni dissertatt. de purgatorio, zuſammengedruckt in dem fasc. rarior. diss. 2. Thl. Valentin, überzeug. Beweis, daß die Lehre von der Reinigung der Seele nach dem Tode ein verdammlicher Irrthum ſey. Lpz. 1751. 8. J. G. Chr. Höpfner, comm. de origine dogmatis Rom. Pontif. de purgatorio. Hal. 1792. 8.

an, die Seelen würden am Ende der Welt durch Feuer alle von Sünden gereinigt werden; eine Meinung, durch die er ſeine Lehre von der Wiederbringung aller Dinge modificirte, und die von der ſpätern Meinung von einem Reinigungsfeuer, in das die Seelen nach dem Tode, und ehe ſie in den Himmel gelangen könnten, kommen würden, noch ſehr verſchieden iſt. Er erklärt ſich aber über die Natur und Wirkung dieſes Feuers ſchwankend (ſ. Origen. hom. in Exod. hom. 6, 4. hom. 3. in Psal. 36. §. 1. homil. in Luc. hom. 24. Commentar. in Joann. Tom. 32. zu Joh. 13, 2 ff.). Auch dachte Auguſtin, wenn er von einer Reinigung der Seele nach dem Tode durch Feuer ſprach, wohl mehr an ein Feuer der Prüfungen, als an eigentliche Flammen. Auch Plato hatte ſchon gemeint, die Seelen würden nach dem Tode gereinigt, ehe ſie zu einer vollkommenen Glückſeligkeit gelangen könnten. Der Uebergang zu der Vorſtellung von einem eigentlichen Feuer der Reinigung war leicht, da nicht nur die Bilder der Schrift vom Feuer der Gehenna, ſondern auch Zoroaſters Lehre von der reinigenden Kraft des Feuers dieſen Uebergang begünſtigten. Auch lag bei der Vorausſetzung, daß Strafen beſſern ſollen, der Gedanke ſehr nahe, daß das Feuer, welches die Böſen erwartete, eine beſſernde reinigende Kraft haben werde. Die beſtimmte Meinung aber von einem nach dem Tode zu erwartenden Straf- und Reinigungsfeuer für nicht gänzlich verbüßte, beſonders für die ſogenannten erläßlichen Sünden wurde hauptſächlich durch Gregor den Großen (6. Jahrh.) gemeine Lehre, von den Scholaſtikern weiter ausgebildet, und durch die Synoden zu Florenz 1439 und zu Trient zum Glaubensartikel erhoben, und mit der Lehre von den Fürbitten für Verſtorbene, von der Meſſe und dem Ablaß, als den Mitteln, die Seelen aus dem Fegefeuer zu erlöſen, in die genaueſte Verbindung geſetzt, von der griechiſchen Kirche aber nicht angenommen. Auch hat ſie keinen Grund in der Schrift. Denn 2 Makk.

12, 43. iſt nicht bloß kein kanoniſches Buch, ſondern die Opfer für die Todten werden auch daſelbſt nur darauf bezogen, ihnen Antheil an der Auferſtehung zu verſchaffen. Das Taufen mit Feuer Matth. 3, 11. Luk. 3, 16. wird mit dem Taufen mit dem Geiſt genau verbunden, und beides dem Taufen mit bloßem Waſſer entgegengeſetzt, daher hier das Feuer nicht von der Mittheilung des Geiſtes getrennt gedacht werden kann, ſondern beides in einem Act verbunden ſeyn, folglich ſich auf die Mittheilung des Geiſtes ſelbſt beziehen muß, deſſen Verwandſchaft mit der reinen Himmelsflamme die Erzählung von der Ausgießung des Geiſtes am Pfingſtfeſte hinlänglich erläutert. 1 Kor. 3, 15. aber iſt nicht von Seelen, ſondern von der chriſtl. Lehre die Rede, die Paulus mit einem Gebäude vergleicht, deſſen Unzerſtörbarkeit durch das Feuer der Trübſal bewährt werden ſolle, und die Worte ὡς διὰ πυρός ſind, wie auch ὡς beſtimmt anzeigt, nicht eigentlich, ſondern bildlich zu nehmen: wie einer der durch Feuer gegangen, gleichſam halb verbrennt iſt, d. h. unter harten Trübſalen. S. Zach. 3, 2. Amos 4, 11. Sir. 51, 4. 1 Petr. 4, 12.

Endlich glaubten auch Mehrere an einen Seelenſchlaf (ψυχοπαννυχία), oder an einen Zuſtand der Bewußtloſigkeit und Unthätigkeit, in welchem ſich die Seelen bis zur Auferſtehung befinden würden. (Offenb. 14, 13.) Auch dieſe Meinung ging hervor aus der Idee des Schattenlebens in der Unterwelt, und fand darin eine beſondre Unterſtützung, daß man den Körper als das Organ der Seele betrachtete, und daher ein Leben ohne dieſes Organ nur für ſehr unvollkommen halten zu müſſen glaubte. Ob Vigilantius, Biſchof zu Barcelona im 5ten Jahrh., dieſe Meinung gehabt habe, iſt ungewiß; dagegen hat ſie in neuern Zeiten Beifall gefunden[254]. Denn

254) Jo. Calvinus ψυχοπαννυχία. Argent. 1545. Joh. Ch. Artobe, vom Zuſtande der Seele nach dem Tode. 1670. C. F. Simonetti, über die Unſterblichkeit und den Schlaf der Seele.

nicht nur wurde ſie von Mehrern unter den Anabaptiſten und Socinianern angenommen, ſondern auch von Artobe, Heyn (in ſ. Sendſchreiben an Baumgarten, ſ. Baumg. Polemik, 3ten Thl. S. 454.) und Sulzer in Schutz genommen. Reinhard (Dogm. S. 660.) meint, man könne einräumen, daß unſre Seele gleich nach ihrer Trennung vom Körper in einen Zuſtand ohne Bewußtſeyn verſinke, indem durch dieſe gewaltſame Veränderung die mit Beſonnenheit verknüpfte Wirkſamkeit der Seele allerdings eine Zeit lang unterbrochen werden könne, daß es aber nicht wahrſcheinlich ſey, daß dieſer Zuſtand lange, z. B. bis zum letzten Gericht, dauern werde, theils weil eine ſo lange Zeit für das Fortſchreiten der Seele verloren gehen würde, theils weil die Seele durch eine ſo lange Unthätigkeit viel von ihren erworbenen Einſichten und Fertigkeiten verlieren müßte.

Die Abhängigkeit der Seele vom Körper war wohl auch die Urſache, daß Manche annahmen, die Seele nehme im Tode den feinſten Urſtoff des Körpers mit ſich, als ihr Seelenorgan, aus dem ſich dann bei der Auferſtehung ein neuer himmliſcher Körper entwickeln werde. Dieſe Meinung hatte bereits Origenes, und er hatte ſie aus der platoniſchen Philoſophie[255]), und neuerlich ha-

---

Berl. 1747. 8. Sulzer, in ſ. vermiſchten Schriften, 2. B. in d. Abh. über die Unſterblichk. der Seele. Der Verfaſſer der ſummariſchen Ueberſicht der wichtigſten Religionslehren in Aphorismen (Braunſchweig, 1791. 8.) §. 513–520. beruft ſich theils auf Pſalm 6, 6. Pſ. 88. 1 Kor. 15, 20. 23. 1 Theſſ. 4, 13. 15. Hebr. 11, 39. 40. theils darauf, daß die Seele mit Bewußtſeyn weder denken noch empfinden könne, wenn der Gebrauch der ſinnlichen Werkzeuge gehindert werde.

255) Ueber das doppelte Seelenorgan der Neuplatoniker ſagt Platner in ſ. philoſ. Aphorism. 1. Thl. S. 627 ff.: „Das Organ der vernünftigen Seele beſchreiben ſie wie einen ätheriſchen, aus himmliſchem Stoff gebildeten Körper, gleich der Seele ſelbſt, die er umkleidet: σῶμα αὐγοειδὲς, αἰθέριον, οὐράνιον. Das Organ der ſinnlichen Seele, welches πνεῦμα (ein luftartiges Princip),

ben ſie bei den Engländern Burn und Prieſtley, und unter den Teutſchen Jani, Sulzer, und einige Andre in Schutz genommen[256].

Alle dieſe Meinungen kann die Vernunft nicht billigen, und findet die Lehre des N. T. allein wahr, daß die Seele gleich nach dem Tode in ein andres Leben und in den Zuſtand der Vergeltung eintrete, weil dieſe Lehre mit den Gründen, warum ſie an Unſterblichkeit glaubt, allein übereinſtimmt.

§. 168.

γ) Kritik der kirchlichen Lehre von der Wiederkunft Chriſti, nach dem N. Teſt.

Die kirchliche Lehre, daß Chriſtus auf eine ſichtbare (palam) und prachtvolle Weiſe (in gloria) vom Himmel

---

ὄχημα πνευματικόν, vornehmlich aber εἴδωλον genannt wird, ſtellen ſie dar als ein Erzeugniß der gemeinen atmoſphäriſchen Luft, des Geblüts, der Nahrungsmittel. Durch den Tod werden dieſe beiden Organe von einander getrennt; das thieriſche (der Nervengeiſt der thieriſchen Nerven), der mittelſt des Todes aus den Nerven herausgedrungen iſt, bleibt als εἴδωλον zurück; und das iſt der ſogenannte Schatten, welcher die Figur des ganzen Körpers darſtellt.“

256) S. Chr. Fr. Schott, diss. de resurrectione corporis adversus Sam. Burn. Tub. 1763. 4. Brittiſches Magaz. (Halle, 1773.) 4. Thl. (2. St. S. 291.) — Beiträge z. Beförd. des vern. Denk. in der Relig. 2. Hft. S. 104 ff. 3. Hft. S. 59 ff. J. Ch. Jani, kleine theolog. Aufſätze eines Laien. Stendal, 1792. 8. S. 109 ff. J. G. Töllner, syst. theol. dogm. p. 708 sqq. Auch Schott (epit. theolog. chr. dogm. p. 125.) hält es für wahrſcheinlich: „Corpore humano subtilius idemque nobis invisibile contineri animi nostri involucrum s. organon, cuius usum animus et in hac vita terrestri faciat, et statim post mortem libertate majori sit facturus.“ Auch Jean Paul in ſ. Abhandl. über den Magnetismus (in ſ. Muſeum, 1. Thl.) gibt der Seele einen feinen Aetherleib unter der Hülle des groben irdiſchen Körpers, der als Seelenorgan wirkſam werde, wenn man ihn von den Feſſeln des groben Körpers befreie.

wieder auf die Erde kommen werde, iſt in den Schriften des N. T. allerdings enthalten [257]). Denn dieſes verſichert, daß Chriſtus der Meſſias einſt vom Himmel, wohin er nach ſeiner Auferſtehung erhoben worden ſey, auf eine ſichtbare, prachtvolle Weiſe, umgeben von Engeln, wieder auf die Erde zurückkommen, die Todten erwecken und Gericht halten werde. Matth. 16, 27. 28. 25, 31 ff. 26, 64. 24, 30. Mark. 14, 62. Luk. 9, 26. f. Apoſt. 1, 11. 1 Kor. 15, 52. Phil. 3, 20. 1 Theſſ. 3, 13. 4, 16 ff. 5, 2. 2 Theſſ. 1, 7. 8. Koloſſ. 3, 4. Hebr. 9, 28. 1 Petr. 4, 13. vergl. 1 Joh. 2, 28. 2 Petr. 3, 9 f. Jud. V. 14 ff. Die Zeit der Erſcheinung heißt *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα, ὁ συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* (Matth. 24, 3.), *ἡ ἡμέρα κρίσεως, ἡμέρα κυρίου, Χριστοῦ*, und die Erſcheinung ſelbſt *ἡ ἐπιφάνεια, ἀποκάλυψις, παρουσία Ἰησοῦ* s. *Χριστοῦ*. — Die Apoſtel erwarteten, daß dieſe Wiederkunft Jeſu bald, und noch bei ihrem Leben, erfolgen würde [258]). Sie beſchreiben ſie überhaupt als nahe, und gründen auf ihre Nähe Ermahnungen und Tröſtungen; Phil. 1, 5. Hebr. 10, 25. 37. 1 Petr. 1, 5—8. 4,

---

257) Thom. Chr. Tychsen, progr. de *παρουσίᾳ* Christi et notionibus de adventu Christi in N. T. obviis. Gött. 1785. 4. Koppe, im 2ten Exc. zu den Briefen an die Theſſ. — J. G. Süskind, diss. de *παρουσίᾳ* Christi quid statuerit Paulus. Tub. 1795. 4. J. Chr. Koken, (Preisſchrift) comm. de reditu Messiae ad judicium gentium. Gött. 1800. 4. Eckermann, theol. Beitr. 2 B. 1 St. Hartmann, Blicke in das Urchriſtenthum, (Düſſeld. 1802. 8.) S. 86 ff. Flatt, symbolae ad illustranda nonnulla ex iis N. T. locis, quae de *παρουσίᾳ* Christi agunt. Part. 1. 2. 3. Tub. 1809. 4. Beſonders der Commentarius in eos Christi sermones, qui de reditu eius ad judicium futuro et judicandi provincia ipsi demandata agunt, auct. H. A. Schott. Jen. 1820. 8.

258) Dieſes iſt bewieſen von Eckermann, in ſ. theol. Beiträg. 2. B. S. 194 ff. Ch. F. Böhme, über die apoſtoliſche Lehre von der Wiederkunft des Meſſias; in den Analekten von Keil und Tzſchirner, 2 St. S. 184 ff. Koppe, exc. II. in Ep. ad Thess.

7. Jak. 5, 8. 9. Apok. 1, 1 ff. 2, 5 ff. 22, 6 ff. 1 Kor. 1, 7. 8. Nach 1 Theſſ. 4, 15. 17. glaubte Paulus, indem er ſich des Ausdrucks ἡμεῖς οἱ ζῶντες bedient, daß er und andre ſeiner Leſer bei der Wiederkunft Chriſti noch leben würden; denn ſonſt hätte er ſchreiben müſſen: οἱ τότε ζῶντες. Auch fordert dieſes die Abſicht, die Paulus hatte, ſeinen Leſern zu ſagen, daß ſie als Lebende keinen Vorzug vor den Verſtorbenen bei der Erſcheinung Chriſti haben würden. In eben dieſem Briefe wünſcht er K. 5, 23., daß die Theſſalonicher an Seele und Leib unbefleckt erhalten werden möchten bis zur Erſcheinung Chriſti; und ſetzt daher voraus, daß ſie noch bei ihrem Leben erfolgen werde. — 1 Kor. 7, 29. verſichert Paulus, daß die noch fürs Beſtehen der gegenwärtigen Welteinrichtung beſtimmte Zeit kurz ſey, und folgert daraus, daß es ſich kaum der Mühe verlohne, noch zu heirathen. K. 10, 11. ſagt er, daß ſie, die damals Lebenden, in der Periode des Weltendes (das mit Jeſu Wiederkunft verbunden gedacht wurde) lebten. Vergl. 1 Petr. 4, 7. Daſſelbe ſagt 1 Joh. 2, 18. Jud. 18. Jak. 5, 3. Auch überließ ſich Paulus Phil. 3, 11. 12. der ihm angenehmen Hoffnung, daß vielleicht er noch die Auferweckung der Todten erleben werde, und die Kirchenväter der erſten Jahrhunderte beſchrieben insgeſammt die Zukunft Chriſti als nahe. Wie allgemein aber die Erwartung einer ſehr baldigen Wiederkunft Chriſti war, erhellt daraus, 1) daß Petrus 2 Br. 3, 4—10. diejenigen, welche ſich wegen des Verzugs dieſer Wiederkunft zum Unglauben neigten, zu beruhigen ſucht, und dabei verſichert, daß ſie nicht mehr lange verziehen werde, und daß (v. 11—15.) er alle daraus abgeleitete moraliſche Folgerungen ungern auf ſeine Leſer bezieht; deßgleichen 2) daß Paulus 2 Theſſ. 2, 1 ff. die Theſſalonicher, welche durch dieſe Erwartung beunruhigt wurden, indem ſie die Zukunft Chriſti jeden Tag erwarteten, dadurch zu beruhigen ſucht, daß er ſagt, es müſſe vorher erſt der Antichriſt erſcheinen, der auch

bereits (V. 7.) ſich ankündige, und wirkſam ſey, vergl. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1. Jud. 18.; wobei alſo offenbar die Meinung zum Grunde liegt, daß die Wiederkunft Chriſti zwar nicht in den nächſten Tagen, aber doch in einigen Jahren, erwartet werden könne. Uebrigens vergl. noch Röm. 8, 19 ff. 1 Kor. 15, 51 ff. 2 Kor. 5, 4 f. Phil. 3, 20. 1 Tim. 6, 14.

Dieſe Ausſprüche können uns aber nicht befremden, da Jeſus ſelbſt ſeine Wiederkunft als nahe bevorſtehend beſchreibt, und behauptet, daß mehrere der damals lebenden Menſchen dieſelbe noch erleben würden. Dieſes geſchieht Matth. 16, 28. Kap. 24. Mark. K. 13. Luk. 9, 27. und K. 21., und es iſt offenbar, daß Jeſus hier die Zeit ſeiner Wiederkunft mit dem Ende des jüdiſchen Staats und der Zerſtörung Jeruſalems verbindet [259]. Dieſes ſieht man aus Matth. 24, 2. 3. Nachdem nämlich Jeſus (V. 2.) die Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels angekündigt hatte, ſo fragten die Jünger (V. 3.), wann dieſes geſchehen, und durch welche Zeichen es vorbedeutet werden ſolle? Sie dachten daher die Zukunft Chriſti und das Ende des jüdiſchen Staats verbunden, und Jeſus beſtärkt ſie darin dadurch, daß er (V. 30.) unmittelbar auf das letztere ſeine Wiederkunft folgen läßt, und zugleich verſichert, daß ſie ſich ereignen würde, noch ehe die damals lebende Generation ausſterben würde. Zwar erlaubt der Sprachgebrauch, *γενεά* auch populus zu überſetzen, wo man dann die Juden darunter

---

259) Dieſes iſt auch die Ueberzeugung **Döderleins**, inst. theol. chr. II. p. 298 f. — **Eichhorns** Biblioth. 3. B. 4. St. S. 669 ff. **Henke's** Magaz. 4. B. 1. St. S. 175 ff. 6. B. 3. St. S. 548. Neu. theol. Journ. 1793. S. 365. 1794. S. 190. **Ammon**, bibl. Theol. S. 272. **Keil**, Abhandl. in den Analekten, 1. B. 3. St. S. 177 ff. H. A. **Schott**, progr. quo sensu Jesus apud Matth. (c. 24.), Marc. (c. 13.), Luc. (c. 21.) adventum suum in nubibus coeli futurum nuntiaverit, inquiritur. Jen. 1815. 4.

zu verſtehen hätte, und der Sinn wäre: die Juden würden bis zur Erſcheinung des Meſſias auf der Erde exiſtiren; denn ſo ſteht bei den LXX. γενεά Levit. 20, 18. für das hebr. עַם, ferner für זֶרַע progenies, und für מִשְׁפָּחָה natio, familia. Aber die Stellen Matth. 16, 28. Luk. 9, 27. ſtehen dieſer Erklärung entgegen, und fordern die erſtere. Da nun aber die Wiederkunft Chriſti zur Zerſtörung Jeruſalems nicht wirklich erfolgte; ſo nahmen mehrere Ausleger an, es ſey in dieſen Stellen von einer doppelten Wiederkunft Chriſti die Rede: Matth. 25. von der ſichtbaren zum Gericht; Matth. 24. aber von einer unſichtbaren zur Zerſtörung des jüdiſchen Staats und zur Ausbreitung ſeiner Lehre. Aber 1) die Jünger fragen V. 3. nicht nur nach der Zeit der Zerſtörung Jeruſalems, ſondern auch nach der Zeit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*; folglich wird ſich auch die Antwort Jeſu auf beides beziehen. 2) ſagt Jeſus (V. 4. 5.), daß vor Jeruſalems Zerſtörung viele falſche Meſſiaſſe erſcheinen würden, und Paulus (2 Theſſ. 2, 3 ff.) gibt daſſelbe als ein Vorzeichen der Wiederkunft Chriſti an. 3) alle die Leiden, die Jeſus (V. 6—22.) erwähnt, erwarteten die Juden vor der Ankunft des Meſſias [260]) 4) erinnert Jeſus (V. 6.), daß auf dieſe Leiden das Ende, *τὸ τέλος*, noch nicht unmittelbar erfolgen werde, und ſetzte dabei, wie auch V. 13. beſtätigt, voraus, daß es doch bald nach dieſen Leiden eintreten werde. 5) warnt er (V. 26.) ſeine Jünger vor den falſchen Meſſiaſſen, und verweiſet ſie (V. 27.) darauf, daß ſeine Zukunft nicht unſichtbar, ſondern glanzvoll (*ἀστραπή*) ſeyn werde, und ſetzt alſo voraus, daß die Apoſtel ſeine ſichtbare Wiederkunft noch erleben, und daß dieſe mit der Zerſtörung des jüdiſchen

---

260) S. Das Meſſiasreich nach d. vierten Buch Esdra; Abh. in Henke's neu. Magaz. 3. B. 3. St. Auch dort wird, wie 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1. behauptet, Unglaube, Irrthümer und Laſterhaftigkeit würden vor des Meſſias Ankunft überhand nehmen, und die ganze Natur in Aufruhr und Verwirrung gerathen.

Staats in eine Zeitperiode fallen werde. Endlich 6) verſichert er (V. 29 f.), daß gleich nach Jeruſalems Zerſtörung Sonne und Mond verfinſtert werden, die Sterne vom Himmel fallen, uud er dann (V. 31.) ſichtbar erſcheinen werde. Daſſelbe gilt auch von Luk. 21., wo überdieſes Jeſus (V. 28.) ſagt, daß bei ſeiner Erſcheinung zum Gericht (V. 27.) auch die Apoſtel von den Leiden, die ſie bei dieſen Unruhen mit treffen würden, befreit werden ſollten, und daß ſie (V. 31.) dieſe Unruhen als Vorzeichen des Meſſiasreichs zu betrachten hätten[261].

Je unverkennbarer dieſes iſt, deſto lieber neigten ſich mehrere Theologen zu der Meinung, daß die Ausſprüche Jeſu von einer ſichtbaren Wiederkunft nicht eigentlich, ſondern bildlich von ſeiner unſichtbaren Wiederkunft zur Stiftung ſeines Reichs, oder vom Siege des Chriſtenthums über das Judenthum, oder vom Uebergange aus dieſem Leben in die Ewigkeit zu verſtehen ſeyen. Da aber in den Reden Jeſu ſelbſt nicht der geringſte Grund gefunden wird, zu glauben, daß er keine eigentliche Wiederkunft gemeint, oder ſich accommodirt habe; da er im Gegentheile ſo ſtark und deutlich davon ſpricht: ſo ſind jene Meinungen nichts andres, als Verſuche, den gefundenen Sinn nach dem Erfolge und nach unſern Anſichten zu deuten, wenn man auch gern zugibt, daß nicht alle Züge, mit denen Jeſus ſeine Wiederkunft ausmalt, zu

261) Ueberhaupt haben die Formeln: τὸ τέλος, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου, ἐσχάτη ἡμέρα, ἔσχατοι καιροί, nach dem Sprachgebrauche der Juden eine beſtimmte Bedeutung. Sie theilten die Welt in zwei Zeitalter, עוֹלָם הַזֶּה, ὁ αἰὼν οὗτος, die gegenwärtige Weltperiode, u. עוֹלָם הַבָּא, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, die Zeit nach der ſichtbaren Erſcheinung des Meſſias. Die erſte Zeitperiode hielten die Juden für faſt gänzlich verfloſſen, und meinten, die Welt habe ihre Jugend verloren, und nahe ſich dem Greiſenalter und dem Untergange. Nach dem 4ten Buche Esdra K. 14, 10–12. iſt die Weltzeit (seculum) in 12 Theile getheilt, von de-

urgiren ſind[262]). Man ſuchte nämlich durch jene Deutungen die Apoſtel, oder, wenn man mit Stäudlin annimmt, daß dieſe Jeſu bildliche Erklärungen eigentlich gefaßt hätten, wenigſtens Jeſum von dem Vorwurfe, daß er ſich über die Zeit ſeiner Wiederkunft geirrt habe, zu retten. Doch dieſer Vorwurf verliert hier alles Gewicht, da Jeſus ſelbſt bekennt (Matth. 24, 36. Mark. 13, 32.), daß Niemand, auch er ſelbſt nicht, die Zeit ſeiner Wie-

---

nen nur zwei und ein halber Theil noch zukünftig ſind. Mehr hierüber ſ. in de Wette bibl. Dogm. S. 171.

262) Döderlein, inst. th. chr. II. p. 299., ſagt: κέλευσμα, φωνὴ ἀρχαγγέλου, σάλπιγξ θεοῦ (1 Theſſ. 4, 16.) merae sunt imagines majestatis et signa numinis praesentis; vid. Exod. 19, 16. — Und Morus ſagt über die in den Evangelien erwähnten Zeichen, Erdbeben, Verfinſterung der Sonne u. ſ. w. „Haec non possunt esse signa propria et certa unius huius eventus, cum sint valde frequentia; nam de anno in annum strepitus maris et eclipses solis atque lunae eveniunt. In universum autem in locis illis (Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21.) agnoscendus est stilus prophetarum, qui conversiones memorabiles atque insignes his verbis solent annuntiare, adeoque exprimitur hoc: fore calamitosissima, terrifica tempora." S. Mori praelect. II. p. 762. Auch Ewald (die Religionslehren der Bibel, 2. B. S. 58.), der eine eigentliche Wiederkunft annimmt, ſagt doch: „Die Stellen Matth. 24. und Luk. 21. reden allerdings und offenbar auch von der Zerſtörung Jeruſalems. Aber das Ganze iſt ein perſpectiviſches Gemälde, wie ſo viele Weiſſagungen. Vorgrund und Sachbild iſt die Zerſtörung Jeruſalems, wie ſie Strafe für die Juden und Rettung für die Chriſten wäre. Die Zerſtörung Jeruſalems und die Wiederkunft Jeſu werden indeß deutlich genug unterſchieden." Schott (epit. theol. chr. §. 97. not. d.) erklärt ſich hierüber ſo: „Verissime monent interpretes, non posse omnia, quae Apostoli de reditu Christi, mutationibus postea eventuris, et regno futuro enuntiaverint, sensu proprio intelligi. Ipsi tamen expectasse videntur, providentia divina hoc sapienter permittente, fore, ut Christus mox visibili modo redeat. Solent enim huius reditus mox futuri atque visibilis mentionem facere copiosam ac frequentem; novimusque, exemplis pluribus edocti, Apostolos per magnam certe vitae suae partem opinionibus quibusdam adhaesisse Judaicis."

derkunft genau kenne, ſondern daß dieß allein Gott bekannt ſey. Wenn er aber nach Matth. 24, 34. doch glaubte, ſeine Zukunft ſtehe nahe bevor; ſo wollte er dieſes bei jener freimüthigen Erklärung für nichts andres als für Vermuthung angeſehen wiſſen, weil er ſich ſonſt offenbar ſelbſt widerſprochen haben würde. Man hat zwar gemeint, daß in dieſen Stellen das Nichtwiſſen nicht auf das baldige Kommen überhaupt, ſondern auf die genaue Angabe des Tages und der Stunde zu beziehen ſey, bei welcher Erklärung ἡμέρα und ὥρα, die hier verbunden werden, jedes ſeinen beſondern Sinn haben würde. Doch läßt ſich dieſe Vermuthung nicht völlig beweiſen, indem ἡμέρα und ὥρα ſehr oft für die Zeit, wo eine beſtimmte Handlung eintreten ſoll, überhaupt geſetzt, und Apoſt. 1, 7. mit καιρός und χρόνος verwechſelt werden. Wären aber auch jene Stellen ſo zu verſtehen, ſo involvirt doch das Nichtwiſſen des Tages und der Stunde, daß Jeſus überhaupt über die Zeit ſeiner Wiederkunft keine Belehrung empfangen hatte. Nach ſeiner Auferſtehung, im Stande der Erhöhung mußte dieſe Ungewißheit wohl verſchwunden ſeyn, und Apoſt. 1, 7. antwortet er daher auf die Anfrage der Jünger nicht: „daß er es nicht wiſſe", ſondern: es komme ihnen, den Apoſteln, nicht zu, die Zeit ſeiner Wiederkunft zu wiſſen; es ſey ihnen nicht nützlich, ſie darüber zu belehren. Bei dieſer Erklärung ihres Meiſters konnten daher die Apoſtel über die Zeit ſeiner Zukunft nur Vermuthungen haben. Daß ſie aber dieſe Zukunft als nahe erwarteten, hatte wohl ſeinen Grund theils in den frühern Aeußerungen Jeſu, theils in den Bedrängniſſen, denen die erſte Kirche ausgeſetzt war, ſo wie auch dieſe Erwartung gewiß nicht wenig dazu beitrug, daß die Chriſten der erſten Zeit ſtandhaft beim Chriſtenthume verharrten. Jak. 5, 8. 9. Hebr. 10, 25. 37. Phil. 4, 5. — Da nun aber nach Jeſu Verſicherung Gott allein die Zeit weiß, wann er die zu erwartende große Veränderung mit dem menſch-

lichen Geſchlechte vornehmen wird; da die von Jeſu in den Evangelien angegebenen Vorzeichen ſich auf die Zerſtörung des jüdiſchen Staats beziehen, die von den Apoſteln angegebenen Vorzeichen aber (der Antichriſt, Irrlehrer u. ſ. w.) ganz unbeſtimmt ſind, und überhaupt nur, ſo wie die Zeitbeſtimmung dieſes Ereigniſſes ſelbſt, als Vermuthung angeſehen werden können: ſo ſind alle Berechnungen der Zeit, wann der jüngſte Tag kommen ſoll, und alle Vorherbeſtimmungen deſſelben überflüſſig, ungeziemend und unſicher.

Auffallend aber iſt es, daß im Evangelio Johannis der ſichtbaren Wiederkunft Chriſti auch mit keinem Worte gedacht wird. Zwar iſt vom jüngſten Tage K. 6, 40. 44. 54. und vom Gericht K. 12, 48. K. 5, 19—29. die Rede, aber nirgends von einer ſichtbaren Wiederkunft Chriſti, ſo oft auch, z. B. Kap. 17, 24., Veranlaſſung war, auf dieſe Lehre zu kommen. Doch wird eines Kommens Chriſti überhaupt gedacht, ohne jedoch die Beſchaffenheit deſſelben näher anzugeben. Dieß geſchieht Kap. 21, 22 f. und vielleicht iſt auch Kap. 14, 3. das *πάλιν ἔρχομαι* auf die Wiederkunft zur Auferweckung zu beziehen; wenn nicht nach V. 18. 19. 23. 28. an ein uneigentliches, tropiſches Kommen zu denken, und dieſer Ausdruck auf die Sendung des Geiſtes (vergl. K. 16, 13—15.), oder wie Kap. 16, 22. auf das Wiederſehen nach der Auferſtehung vor der Himmelfahrt zu beziehen iſt. Auch wird im 1. Briefe Johannis K. 2, 28. der *παρουσία* Chriſti gedacht.

§. 169.

δ) Kritik der kirchlichen Lehre von der Auferweckung der Todten nach dem N. T.

Das erſte, was Jeſus thun wird nach ſeiner Erſcheinung, iſt die Auferweckung der Todten, 1 Theſſ. 4, 16 f., d. i. diejenige Handlung Jeſu, nach welcher er die verblichenen Leiber der Verſtorbenen wieder belebt, und

ſie mit derſelben Seele, mit welcher ſie im Leben verbunden waren, aufs Neue vereinigt; nova animi, a corpore separati, cum suo corpore conjunctio, wie Reinhard S. 663. definirt. Da die Juden alle Seelen im Scheol, in einem Zuſtande des Todes ſich vorſtellten, und eine Wiederbelebung derſelben auf keine andre Art denken konnten, als wenn die Seelen wieder auf die Oberwelt zurückkehrten, und mit den Leibern wieder verbunden würden; ſo dachten ſie ſich unter der Auferſtehung nicht allein eine Wiederbelebung des todten Körpers, ſondern auch eine Befreiung der Seele aus dem Scheol und die Verſetzung derſelben auf die Oberwelt; alſo auch den Eintritt der Seele in den Zuſtand eines wahren Lebens. Ohne Auferſtehung gab es daher nach ihrer Meinung auch für die Seelen kein Leben, und darauf iſt auch Jeſu Beweis für die Auferſtehung (Matth. 22, 31 f. Luk. 20, 37 f.) gegründet[263]). Auch das N. T. geht von dieſen Vorſtellungen aus, beſonders Paulus in ſeiner Demonſtration 1 Kor. 15, 12—20., und betrachtet namentlich V. 29—34. Auferſtehung und Unſterblichkeit als identiſch; denn nur unter dieſer Vorausſetzung ſind ſeine Folgerungen conſequent. Doch ſcheint Paulus dabei mehr auf die herrſchende Vorſtellung ſeiner Leſer Rückſicht genommen, für ſeine Perſon aber die alte Vorſtellung vom Hades aufgegeben zu haben, weil er ſonſt ohne Widerſpruch mit ſich ſelbſt Phil. 1, 23. und in andern Stellen nicht die Hoffnung äußern konnte, zu Chriſto nach dem Tode in den Himmel zu kommen; es ſey denn, daß er dieſen Uebergang nicht durch den Tod, ſondern durch die bei der von ihm als ſehr nahe geglaubten Wieder-

263) Jeſus folgert nämlich daraus, daß ſich Gott (Exod. 3, 6. 16.) lange nach dem Tode Abrahams, Iſaaks und Jakobs noch ihren Gott, d. i. ihren Schutzgott und Wohlthäter, nenne, daß dieſe Männer wieder auferweckt werden müßten, weil, wenn ſie im Scheol, im Zuſtande des Todes blieben, Gott ihnen nicht ferner wohlthun könne.

kunft Chriſti erfolgende Verwandlung ſeines Leibes erwartete, wie aus 1 Theſſ. 4, 17. wahrſcheinlich wird.

Nach der Meinung der Juden ſollte der Schall einer ungeheuern Poſaune oder mehrerer von Engeln geblaſener Poſaunen die Todten erwecken, und auch Paulus 1 Theſſ. 4, 17. 1 Kor. 15, 52. bedient ſich dieſes Bildes, ſtatt deſſen aber Jeſus (Joh. 5, 25. 28.) die Stimme den Ruf des Meſſias nennt, der die Todten erwecken werde; welche letztere Vorſtellung theils an ſich, theils wegen der höhern Auctorität Jeſu vorzuziehen iſt. Die Auferweckung der Todten wird Chriſto, als dem Meſſias und Sohne Gottes, zugeſchrieben, 2 Tim. 1, 10. 1 Kor. 15, 24—28. Phil. 3, 21. Joh. 6, 39.; ſie wird aber auch von Gott abgeleitet, 2 Kor. 1, 9. Hebr. 11, 19. Joh. 5, 21. 1 Kor. 6, 14., in wiefern Gott die Auferweckung durch den Meſſias (2 Kor. 4, 14.), dem er die Macht dazu gegeben hat (Joh. 5, 21. 25—30.), bewirken wird.

Nach dem N. T. ſollen alle Todte auferſtehen, die böſen und die guten, Joh. 5, 28. Apoſtelg. 24, 15.; beſonders ſieht man dieſes aus 1 Kor. 15, 21—24., da hier Chriſtus mit Adam verglichen, und die durch ihn zu bewirkende Auferſtehung eben ſo weit ausgedehnt wird, als der durch Adam entſtandene Tod, welcher alle Menſchen ohne Ausnahme traf. Auch ſetzt die Behauptung, daß das Gericht alle Menſchen ohne Ausnahme treffen würde, Apoſt. 24, 15. 2 Kor. 4, 4., die Auferſtehung aller voraus.

Eine andere Frage iſt: ob alle zu gleicher Zeit auferſtehen werden? In Jeſu Reden und allen neuteſtamentlichen Schriften, die Pauliniſchen Briefe und die Apokalypſe ausgenommen, wird immer nur eine Auferſtehung erwähnt, bei welcher gute und böſe Menſchen neu belebt werden ſollen. Dagegen aber läßt Paulus die Chriſten eher auferſtehen, als die Nichtchriſten. Dieſes ſagt er 1 Theſſ. 4, 16., wo νεκροὶ ἐν Χριστῷ kaum etwas andres bezeichnen kann, als die verſtorbenen Chri-

ſten, Verehrer des Meſſias. Doch kann es immer noch zweifelhaft bleiben, ob πρῶτον auf die Chriſten zu beziehen, und dabei der Gedanke zu suppliren iſt, daß die Nichtchriſten ſpäter auferſtehen würden. Denn das Letztere ſagt Paulus hier wenigſtens nicht ausdrücklich, und man kann alſo πρῶτον auch im Gegenſatze auf das folgende ἔπειτα beziehen, ſo daß der Sinn wäre: erſt ſtehen die Todten auf, dann werden die Lebendigen verwandelt. Aber aus 1 Kor. 15, 23. 24. ſieht man, daß Paulus die Ordnung der Auferſtehung ausdrücklich beſtimmt, nämlich zuerſt Chriſtus, dann die Chriſten bei ſeiner Erſcheinung: dann die übrigen Menſchen. Denn τέλος V. 24. iſt nicht das Ende der Welt, ſondern die letzten, die übrigen Menſchen. Denn da Paulus V. 22. behauptet hatte, daß alle Menſchen im ſtrengſten Sinne auferſtehen würden, V. 23. aber hinzuſetzt, daß dieſes in einer beſondern Ordnung geſchehen werde; ſo mußte er nach Chriſto und den Chriſten auch die übrigen Menſchen nennen, die er mit τὸ τέλος bezeichnet, wie auch das εἶτα zeigt, das ſich auf das vorhergehende ἀπαρχή und ἔπειτα bezieht. Ob aber Paulus geglaubt habe, daß die Auferſtehung der Nichtchriſten gleich unmittelbar auf die der Chriſten folgen, oder ob ein langer Zwiſchenraum verfließen werde, iſt aus dieſer Stelle nicht zu beſtimmen. Hingegen lehrt die Apokalypſe, deren kanoniſches Anſehen jedoch zweifelhaft iſt, daß zwiſchen der erſten und der zweiten Auferſtehung ein Zeitraum von tauſend Jahren verfließen werde, während deſſen die Chriſten mit Chriſto auf Erden herrſchen würden. Erſt nach Verfluß dieſer tauſend Jahre ſollten die übrigen Menſchen auch auferweckt werden, dann das Meſſiasreich ein Ende haben, und die Welt zerſtört oder erneuert werden. Apok. 20, 4. 5. 12 ff. K. 5, 10. K. 2, 26 f. Zwar könnte man wahrſcheinlich finden, daß auch Paulus dieſelbe Vorſtellung gehabt habe, weil er 2 Tim. 2, 12. von einer Mitherrſchaft der Chriſten im Reiche des Meſſias ſpricht,

und weil er 1 Kor. 15, 24. der Auferſtehung der Uebrigen die Worte beifügt: „Wenn der Sohn dem Vater das Reich übergeben wird", alſo am Ende des meſſianiſchen Reichs. Allein abgeſehen davon, daß dieſes immer Vermuthung bleibt: ſo wird ſie auch dadurch unwahrſcheinlich, daß Paulus nach der Auferſtehung der Chriſten V. 23. dieſes Reich und die Herrſchaft der Chriſten ganz unberührt läßt, was, wenn er jene chiliaſtiſche Vorſtellung hatte, gewiß nicht geſchehen ſeyn würde, da er hier die Ereigniſſe bei der Todtenerweckung in ihrer Ordnung mit Genauigkeit angibt.

In Rückſicht der Beſchaffenheit der auferweckten Leiber [264]) tritt das N. T. der gewöhnlichen Meinung der ältern lutheriſchen Theologen nicht bei, daß die zukünftigen Körper ganz aus denſelben Theilen (identitas totalis) beſtehen, und eben die Geſtalt haben würden, die ſie jetzt haben; eine Meinung, die ſich hauptſächlich auf die falſch verſtandene Stelle Hiob 19, 25—28. gründet (ſ. §. 165.), von bedeutenden Schwierigkeiten gedrückt wird, und zu einer Menge unnützer Fragen Veranlaſſung gibt [265]). Schon Origenes nahm daher nur

---

264) G. Benzky, Herrlichkeit der verklärten menſchlichen Körper in jener Welt. Bresl. 1752. Saalfeld, die Beſchaffenheit der von den Todten erweckten Leiber. Erf. 1759. 8. Olearius, von der Natur der Auserwählten und der Verdammten nach der Auferſteh. Jena, 1748. Iſt die Auferſtehung von den Todten eine bloße Hervorbringung neuer Menſchenkörper, oder die Wiederbelebung deſſelben Leibes, den wir den weſentlichen Theilen nach hier auf Erden gehabt haben? Welche Gründe hat die erſtere, und welche die letztere Meinung für ſich? Abh. von W. J. Albrecht; in Auguſti's theolog. Monatsſchr. 2r Jahrg. (1802.) 12. Hft. S. 424 ff.

265) Die Schwierigkeiten hierbei fühlte ſchon Luther, wenn er (Ausleg. des Johann. zu Kap. 18—20 in 8ten Thl. ſeiner Werke S. 989. der Walch. Ausg.) dieſen Artikel für einen, der am ſchwerſten zu glauben ſey, erklärt. „Einen, ſagt er, freſſen die wilden Thiere, den andern frißt das Schwert; dieſer läßt ein Bein

eine identitatem partialem des jetzigen und des auferweckten Leibes an [266]), und dieſer Meinung ſind auch die

---

in Ungarn, jener wird mit Feuer verbrannt; den verzehren die Würmer in der Erde, jenen die Fiſche im Waſſer ꝛc. Da wills ſchwer ſeyn, zu glauben, daß der Menſch wiederum leben ſoll, und des Menſchen Glieder, die ſo weit von einander zerſtreuet, zu Aſchen und Pulver gemacht werden, im Feuer, Waſſer, Erde, wiederum zuſammen kommen ſollen. — Wenn mans nach der Vernunft ausrechnen will, ſo läßt ſichs anſehen, als ſey dieſer Artikel von der Auferſtehung der Todten entweder gar nichts, oder doch ganz ungewiß." — Schärfer noch entwickelt dieſe Schwierigkeiten Michaelis (Dogm. S. 598. f.): „Manche Partikel gehört mehr „als einem Menſchen zu, und iſt in mehrern Leibern geweſen; wem „ſoll ſie nun in der Auferſtehung wieder gegeben werden? Aber „auch dieſes abgerechnet; unſer Körper iſt in beſtändiger Veränderung; wenn auch nur ein Tag verfloſſen iſt, ſo hat er nicht mehr „dieſelben Partikeln, die er bei Anfang deſſelben hatte. — Nach „Joh. Bernoulli verliert, wer 150 Pfund ſchwer iſt, in jedem „Jahre etwa 58 Pf. 12 Lth., wenn er völlig geſund iſt. — Sollen „wir nun alle Partikeln wiederbekommen, die jemals Theile unſers „Leibes geweſen ſind, was für Laſten müßten wir werden? vielleicht „20 bis 30 mal ſo ſchwer und groß, als wir jetzt ſind. Sollten es „aber die ſeyn, die wir von Krankheit oder Alter abgezehrt ins „Grab bringen, welchen elenden, ſiechen Leib würden wir in die „Ewigkeit nehmen?" — Zu den unnützen Fragen gehören: ob Kinder ihre Kindesgeſtalt, Greiſe ihre Greiſengeſtalt, Verſtümmelte oder Deformirte ihre Gebrechen behalten, zu welchem Gebrauche Magen, Geſchlechtstheile u. ſ. w. dienen würden. S. Henr. Opitz diss. de statura et aetate resurgentium. Kilon. 1707. 4.

266) Er ſagte, nach der Relation des Hieronymus bei 1 Kor. 15, 44.: „Aliud nobis spirituale et aethereum corpus promittitur, quod nec tactui subjacet, nec oculis cernitur, nec pondere praegravatur, et pro locorum, in quibus futurum est, varietate mutabitur; alioqui si eaedem carnes erunt, et corpora, quae fuerunt, rursum mares et foeminae, rursum viris hirsutum supercilium, barba prolixa, mulieribus leves genae, et angusta pectora ad concipiendos et pariendos foetus, et venter et femora dilatanda sunt; resurgent etiam infantuli, resurgent et senes, illi nutriendi, hi baculis sustentandi." In einer ſehr ausführlichen Stelle (Commentar. in Psalm. I, 5. p. 533 f.) verwirft er die Meinung, daß der ganze Körper nach allen ſeinen Theilen werde hergeſtellt werden, ausdrücklich, weil die

meiſten neuern Theologen, Morus, Michaelis, Storr, Reinhard, Döderlein u. A. beigetreten. Darauf führen uns auch die Ausſprüche Jeſu und des Apoſtels Paulus. Sie verſichern, daß derſelbe Körper, der hier lebte, auferweckt werden ſolle: Joh. 5, 28. 29. οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἐκπορεύσονται, die Begrabenen werden hervorgehen. Vergl. Apok. 20, 13. — Röm. 8, 11. ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν. 1 Kor. 6, 14—15., wo Paulus aus der Auferweckung des Leibes folgert, daß es nicht erlaubt ſey, ihn zur Unzucht zu mißbrauchen. 1 Kor. 15, 36., wo auf die Nothwendigkeit hingewieſen wird, daß der jetzige Körper erſt aufgelöſet werden müſſe, wenn er zu neuem Daſeyn belebt werden ſolle; V. 53., wo ausdrücklich τὸ φθαρτὸν τοῦτο, τὸ θνητὸν τοῦτο genannt, und Phil. 3, 21., wo das Subject, von dem die Auferſtehung und Verwandlung prädicirt wird, das σῶμα ταπεινώσεως iſt, das wir hier haben. Es würde daher zu weit gegangen ſeyn, wenn man, wie Einige, namentlich unter den Socinianern behauptet haben, eine diversitatem totalem des jetzigen und des zukünftigen Körpers behaupten wollte. Denn Paulus ſetzt 1 Kor. 15, 43—46. nicht den zukünftigen Körper dem gegenwärtigen entgegen, ſo wie er auch V. 50. nicht behauptet, daß der zukünftige Leib aus Himmelsſtoff beſtehen werde, weil dieſes mit ſeinen übrigen Behauptungen im offenbarſten Widerſpruche ſtehen würde, und dabei von einer Wiederbelebung des jetzigen Leibes eigentlich gar nicht die Rede ſeyn könnte. Dagegen ſcheint 2 Kor. 5, 1—10. die Meinung zu begünſtigen, daß der

---

Körpertheile ſich immer veränderten und in andere Körper übergingen. Nur das Bleibende im Körper, was ſeine eigenthümliche Geſtalt bedinge, werde der Seele bei der Auferſtehung wiedergegeben werden, aber in ein beſſeres verwandelt. Der gegenwärtige und zukünftige Körper hätten nur εἶδος ταὐτόν, aber der zukünftige in ſchönerer Verwandlung, ſo wie Moſes und Elias auf Tabor ſich gezeigt hätten. Er gründet dieſe Meinung auf 1 Kor. 15.

Menſch nach dem Tode einen himmliſchen Leib (οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ, οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ) erhalten werde. Doch Paulus erwartete wahrſcheinlich das ἐπενδύσασθαι nicht bei ſeinem Tode, ſondern bei der Zukunft Chriſti, die er noch zu erleben gedachte, und ἐκ θεοῦ V. 1., ἐξ οὐρανοῦ V. 2. bezeichnen nicht den Ort, woher der Bildungsſtoff des zukünftigen Leibes genommen werden ſoll, ſondern die causam efficientem der Umbildung des irdiſchen Leibes. Auch ſteht οὐρανός bekanntlich öfters für θεός ſelbſt. Es iſt alſo corpus, s. animae habitaculum divina vi exstruendum[267]). Wollte man aber dabei an einen im Himmel und aus himmliſchem Stoff gebildeten Körper denken: ſo würde Paulus hier ſeinen anderweitigen ſchon angeführten Aeußerungen ſo offenbar widerſprechen, daß ihm dieſer Widerſpruch unmöglich entgangen ſeyn könnte.

Vielmehr werden die Körper der Auferſtandenen ſo beſchrieben, daß man ſieht, ſie werden zwar dieſelben, aber doch bedeutend verändert, und in einem ſo vollkommenen Zuſtande ſeyn, wie es ihre zukünftige Beſtimmung erfordert; alſo eine identitas partialis. Von Jeſu ſelbſt iſt darüber nur ein Ausſpruch (Luk. 20, 35 f.) aufgezeichnet, aus dem erhellt, daß die Körper der Auferſtandenen die zur Fortpflanzung des Geſchlechts erforderlichen Einrichtungen nicht mehr haben, ſondern den Engeln gleich ſeyn werden; alſo feine ätheriſche Lichtkörper, wie ſie den Engeln beigelegt wurden (ſ. 1. Thl. S. 597 f.), die

---

267) So ſteht Matth. 21, 25. ἐξ οὐρανοῦ ebenfalls in dem Sinne a Deo ordinatum. Vergl. Joh. 3, 27. Beſonders verdient 2 Macc. 7, 11. verglichen zu werden, wo der Jüngling, indem er ſeinen Körper geduldig verſtümmeln läßt, ſagt: ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα (den Leib und deſſen Glieder) κέκτημαι, καὶ διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ὑπερορῶ ταῦτα, καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι. Hier heißt οὐρανός in der Formel ἐξ οὐρανοῦ nicht nur offenbar Gott, ſondern ἐκ bezeichnet eben ſo offenbar nicht den Ort der Bildung des Körpers, ſondern die wirkende Urſache.

eben deswegen, weil ſie nicht aus grober irdiſcher Materie beſtehen, dem Tode nicht mehr unterworfen ſeyn werden (οὔτε ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται). Eben ſo ſagt Paulus 1 Kor. 6, 13 ff., daß der Körper der Auferſtandenen keine Speiſe mehr verlangen würde, und daß Gott das Bedürfniß der Speiſe, alſo die Werkzeuge der Ernährung, bei der Auferſtehung aufhören laſſen würde. — Im Allgemeinen verſichert Paulus Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 48., daß unſre irdiſchen Leiber eine ſolche Verwandlung erleiden würden, daß ſie dem σώματι τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ ähnlich ſeyn ſollten; vergl. 1 Kor. 15, 48. Es iſt wahrſcheinlich, daß er unter δόξα nicht bloß einen unbeſtimmten Begriff von Vollkommenheit gemeint hat, ſondern daß Licht darunter zu verſtehen iſt. Denn nicht nur ſchrieb man den Engeln einen feinen Lichtkörper zu, ſondern auch den Bewohnern des Himmels (Matth. 13, 43. Luk. 9, 31.), und in der Anticipation ſeines verklärten Zuſtandes (Matth. 17, 2. Luk. 9, 29.) erſchien Jeſus auch im reinen Himmelslichte, ſo wie ihn auch Paulus in Lichtgeſtalt Apoſt. 9, 1 ff. 22, 6 ff. 26, 12 ff. vergl. 1 Kor. 15, 8. erblickt zu haben erzählt. Vergl. Apok. 1, 14. 4, 4. 5, 11. 7, 9. 13, 14. 19, 11. 14. 20, 11. 21, 11. 23, 24. 22, 5.

Daraus erklärt ſich die Beſchreibung, die Paulus in der Hauptſtelle über die Auferſtehung 1 Kor. 15. von den Leibern der Auferſtandenen macht [268]). Er läugnet V. 50.,

268) Ueber dieſe Stelle: Dan. Gerdes, meletemata sacra, sive isagoge et exegesis in cap. XV. ep. I. ad Corinth. Grön. et Brem. 1759. 4. C. G. Burkhardt, die Verwandlung der Lebendigen und Todten, in einer Erklärung der Hauptſtelle 1 Kor. 15, 12—51. betrachtet. Leipz. 1787. 8. J. F. Petersen, comm. in cap. XV. ep. Pauli prior. ad Corinth. 1785. 8. Jehne. comm. de resurr. carnis in loc. 1 Cor. XV. Alt. 1688. wieder gedruckt in den comm. theoll. Vol. 2. Morus, pr. de futura mortuorum resurrectione ex 1 Cor. 15. Lips. 1774. 4. und in ſ. opuscul. Vol. I. J. Gurlitt, explicat. cap. 15. ep. 1. ad Corinth. Magdeb. 1797. 4. Knapp, comm. de nexu

daß der grobe ſinnliche Körper in den Himmel eingehen könne, und legt dem Leibe der Auferſtandenen die Eigenſchaften bei, er werde ſeyn 1) ein σῶμα ἄφθαρτον V. 42., V. 52. 54., alſo keinem Tode weiter unterworfen, alſo auch nicht aus ſo groben, zur Zerſetzung geneigten Theilen beſtehend; 2) ein σῶμα ἐν δόξῃ und ἐν δυνάμει, ein herrlicher, keiner Krankheit und Schwäche unterworfener Leib; 3) ein σῶμα πνευματικόν, ein himmliſcher Lichtkörper, wie der der Engel, V. 44.; 4) ein σῶμα ἐπουράνιον, V. 47. 48., ein Leib, wie ihn des Himmels Bewohner zu haben pflegen[269]). Dabei behauptet nun Paulus V. 35—42, daß dieſer neue Leib aus dem alten werde herausgebildet werden, ſo wie die Pflanze ſich aus dem Samenkorne entwickele, daß aber der neue Leib den vorigen an Vollkommenheit eben ſo übertreffen werde, wie die Pflanze das Samenkorn übertrifft. Man meinte daher, daß nach Paulus der jetzige Leib den Samen (primum stamen) des zukünftigen enthalte, der unzerſtörlich, feſt, vollkommen und dem ätheriſchen Lichtleibe vollkommner und himmliſcher Weſen ähnlich ſeyn werde. Dieſe Vor-

---

resurrect. Jesu Chr. e mortuis et mortuorum ad illustranda varia N. T. loca, inprimis 1 Cor. 15, 12—29. Hal. 1799. und wiedergedruckt in ſ. Scriptis Tom. I. p. 337 ff. Zur Geſchichte der Erklärung des σώματος πνευμ. 1 Kor. 15, 44 f. Abhandl. in Henke's neu. Magaz. 4. Bd. S. 69 ff.

269) Morus (epit. p. 292.) ſagt hierüber: „Erunt eximia (ἐν δόξῃ), omni destructione validiora (ἐν δυνάμει), in se vitam motumque habentia, ut spiritus, non suspensa ab aëris accessione et adminiculo (πνευματικά)“. Ammon (bibl. Theol. 3. Thl. S. 263.) glaubt, nach Abſonderung deſſen, was auf Rechnung der Begriffe, von denen Paulus ausging, und der Beweisart geſchrieben werden müſſe, Folgendes als Wahrheit feſthalten zu müſſen: „Es wird ſich zwar unſer ganzes organiſches künftiges Ich aus dem gegenwärtigen entwickeln; allein es wird doch in ſeiner ganzen Geſtalt und in ſeinem Verhältniß zum geiſtigen Ich von dem gegenwärtigen Körper weſentlich verſchieden, und unſterblich ſeyn.“

ſtellung, welche ſchon Origenes feſthielt, haben auch Buddeus und Baumgarten, und neuerlich Reinhard, Michaelis, Döderlein, Danov, Seiler, Jeruſalem, Storr und Andre angenommen[270]). Indeſſen iſt dabei zu bemerken, daß zwar das Beiſpiel des Samens die Vorſtellung von einem in dem jetzigen Leibe ſchon eingeſchloſſenen Keim für den zukünftigen verklärten Leib allerdings begünſtigt,

270) Th. Burnet, Betrachtungen über die Natur. Ueberſ. von Titius. Leipz. 1782. 83. 4te Ausg. gr. 8. 1. Thl. S. 162 ff. — Jeruſalem, nachgelaſſene Schriften, 1. B. S. 412. — Burnet, in ſ. Schrift: de stasu mortuorum et resurgentium. Lond. 1726. meinte, bei der erſten Auferſtehung würden die Leiber dem jetzigen ähnlich ſeyn, aber nach der zweiten Auferſtehung würden ſie in ätheriſche verwandelt werden. Vgl. J. G. Walch. de statu mortuorum et resurgentium. Jen. 1728. 4. und in ſ. miscell. sacris p. 258. Leß, prakt. Dogm. S. 480. — „Hoc sumimus, ſagt Döderlein (inst. th. chr. II. p. 486.), quod in corpore restituto insit aliquid e vetere compage residuum, et corporis reparandi materia sumatur de vitali olim et emortuo. — Probabili ratione monent rerum naturalium periti, duplici materia corpus nostrum componi, altera firma et durabili, altera adventitia et fluxa: illam corpus complicatum dixeris, quod materiae crassioris adjunctione evolvitur; hanc tenuis aedificii rimas explere commode statuas. — Quae facile persuadent, inesse cuilibet corpori suum quasi semen perenne et proprium, quod continuo particularum crassiorum fluxu minime afficitur ac suas sibi particulas materiae latentes vindicat, adventitias, ubi rejectae fuerint, ne pro suis quidem agnoscit.“ Hiermit ſtimmt zuſammen, was man zur Erklärung der magnetiſchen Erſcheinungen von dem feinen Aetherleib, der unter der Hülle des groben irdiſchen Körpers verborgen liegen ſoll, vermuthet, und was die Platoniker über das Seelenorgan ſagten. S. Anmerk. 239 und 255. — Eben ſo Kaiſer in ſ. monogr. theol. chr. dogm. p. 176. und Marheinecke in ſ. Grundlehren der chr. Dogm. 587. Er meint, der Menſch habe (S. 588.) einen ätheriſchen, dem Geiſte verwandten Leib, der die Subſtanz des irdiſchen Leibes ſey, und mit dem Geiſte im Tode verbunden bleibe. Kaiſer (p. 154 sq. u. p. 175.) glaubt, es werde im N. T. eine doppelte Auferſtehung gelehrt, eine gleich nach dem Tode eines jeden Menſchen, die andere die allgemeine Auferſtehung aller Todten am Ende der Welt.

daß aber dennoch das Gleichniß hierbei weiter ausgedehnt wird, als in des Apoſtels Abſicht lag. Er will damit nur zeigen, daß die Auflöſung des jetzigen Körpers in der Erde kein Hinderniß der Auferſtehung ſeyn werde, und keinen Zweifel an ihrer Wahrheit begründen könne. Denn, ſagt er, auch das Samenkorn muß erſt in der Erde einen Auflöſungsproceß erfahren, ehe die neue Pflanze hervorkeimen kann. Daß er aber den jetzigen Körper nicht als ein Samenkorn betrachtet habe, das als involucrum den verklärten Leib oder deſſen Grundſtoffe enthalte, erhellt offenbar daraus, daß er ſich eine Verwandlung (ἀλλαγησόμεθα 1 Kor. 15, 51 f.) des jetzigen Körpers, eine ſolche Umbildung (ἐνδύσασθαι V. 53 f.) deſſelben dachte, wodurch er ſeine jetzigen Eigenſchaften verliere und vollkommen werde. Am klarſten ſagen dieſes die Worte Phil. 3, 21.: μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν (alſo den jetzigen ſichtbaren Körper; dieſer iſt das Subject, das verwandelt werden ſoll) εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Es iſt nun aber weit leichter zu denken, daß Gott einſt den Staub unſers Erdenleibes zu einer edlern Maſſe verwandle, als daß der jetzige Leib natürliche Keime eines zukünftigen Leibes enthalte, weil ſich nicht abſehen läßt, was dieſe Keime in der langen Zeit vom Tode bis zur Auferſtehung erhalten ſoll, und warum ſie nicht mit dem Körper im Tode gleichfalls aufgelöſet werden. Ein Andres wäre es, anzunehmen, daß der feine Aetherleib ſich gleich im Tode mit der Seele vom Körper trennte, und der Seele als neues Organ diente; aber dieſe Meinung, welcher auch Klopſtock in ſeinem Meſſias beipflichtete, hatte wenigſtens Paulus nicht.

Eine ähnliche Verwandlung ſollen nach Paulus auch die Leiber derer, die bei der Auferſtehung noch am Leben ſeyn werden, erfahren (1 Kor. 15, 51. 52.); hingegen beſtimmt weder er, noch ſonſt eine Stelle des N. T. et-

was darüber, ob die Körper der Verdammten eine gleiche Verwandlung erleiden werden. Denn in den angeführten Stellen iſt nur von Frommen die Rede. Indeſſen macht es eben dieſes Schweigen, ſo wie die Allgemeinheit des Ausdrucks, z. B. Luk. 20, 35 f., wahrſcheinlich, daß man daſſelbe auch von den Körpern der Gottloſen erwartete. Noch weniger iſt darüber etwas beſtimmt, ob die Embryonen und frühzeitigen Geburten eine Auferſtehung zu erwarten haben; und wir können auch darüber nichts beſtimmen, weil wir die Oekonomie der Natur, die Art der Verknüpfung des Leibes und der Seele, und die Natur der Seele zu wenig kennen.

§. 170.

Geſchichte der Lehre von der Auferſtehung.

Daß die Lehre von der Auferſtehung der Todten[271]) ſchon vor Jeſu Zeit bei den Juden und bei andern orientaliſchen Völkern bekannt war, iſt gewiß[272]), und

---

271) Ueber die Auferſtehung überhaupt ſ. J. G. Herder, von der Auferſtehung als Glauben, Geſchichte und Lehre. Riga, 1794. 184 S. 8. (Corrodi), kritiſche Geſchichte des Chiliasmus, 1. Thl. 16. Abh. Flügge, Geſch. des Glaub. an Unſterbl. ꝛc. 1. B. S. 252. C. A. Tittmann, de resurrectione mortuorum beneficio Christi. Vitt. 1779. 4. und wiedergedruckt in ſ. opusc. theol. p. 469 ff. Baſtholm, Erklärung der Lehre von der Auferſteh. der Todten. Dresd. 1785. 8. Stäudlins Beiträge zur Philoſ. und Geſch. der Relig. und Sittenl. 2. B. S. 93 ff. und Rußwurm, Fragmente über die Lehre von der Auferſtehung der Todten. In Auguſti's theol. Monatsſchr. 1801. 8s Heft.

272) N. E. Zobel, Cacozelia gentium in tradendis doctrinis de generis humani mentisque humanae origine et resurrect. mortuorum. Alt. 1737. 8. J. S. Semler, Vestigia doctrinae de resurrectione mortuorum in remotiori Asia vetustissima. In ſ. progrr. acadd. selectis. Hal. 1779. S. 115 ff. Hißmanns Magaz. für die Philoſophie, 2. Bd. S. 351 ff. C. F. Stäudlin, pr. doctrinae de futura corporum exanima-

Hallenbergs Hypotheſe, daß der Glaube an Auferſtehung unter den Juden erſt durch Chriſti Auferſtehung ausgebreitet worden ſey[273]), iſt daher ohne Grund. Aus den Vorſtellungen vom Todtenreiche konnte ſich die Vorſtellung von einer Auferſtehung ſehr natürlich entwickeln. Indem nämlich die Vernunft zum Glauben an ein zweites Leben trieb, Leben aber nach der Vorſtellung der alten Welt für die Seele nur unter der Bedingung ihrer Vereinigung mit dem Leibe gedacht wurde; ſo lag es ſehr nahe, daß ſich der Glaube an Unſterblichkeit ausſprach als Glaube an die Auferſtehung der Todten aus der Unterwelt. Auch konnte „die Beobachtung des beſtändigen Kreislaufs in der Natur, der Tod des Pflanzenreichs im Winter und ſeine prachtvolle Erneuerung im Frühling, mit der Wahrnehmung der ſtufenweiſen Bildung und Entwickelung der Schmetterlinge und Inſekten, — einige Wunderkuren berühmter Aeſculape“[274]), und das Beiſpiel von Menſchen, die aus einem todähn-

---

torum instauratione ante Christum historia, Goett. 1792. 4. und in den commentatt. theoll. T. I. Kleukers Zendaveſta im Kleinen, 2. Thl. S. 36. 128 ff. — Bei den Juden insbeſondre: Eiſenmengers entdecktes Judenth. 2. B. S. 896 ff. Th. Dassov, diss. qua Judaeorum de resurrect. mortuorum sententia explicatur. Vit. 1677. 4. W. C. L. Ziegler, kurze Geſchichtsentwickelung der Lehre von der Auferſteh. unter den Hebräern; in Henke's Magaz. 5. B. 1. St. Herder, Corrodi, a. a. OO. Rheuferd, de seculo futuro; in Meuschen Nov. Test. ex Talm. illustr. - Schoettgen, horae hebr. et talmud. und Lightfoot hor. hebr. et talm. an verſchiedenen Orten. Knorr a Rosenroth, cabbala denudata, cap. XI. Süskind, über die jüdiſchen Begriffe vom Meſſias als Weltrichter und Todtenerwecker, und ſeinem Reiche am Ende der Welt; in Flatts Magaz. 10. St. S. 92 ff.

273) Seine Disputation: Qualis sit dogmatis de resurrectione corp. mort. origo etc. Stockh. 1798. ſteht in Potts sylloge commentatt. theoll. Vol. 4.

274) Worte Ammons in d. bibl. Theol. 3. B. S. 235. Vergl. Beck, comment. hist. p. 853.

lichen Schlafe erwachten, dazu beitragen, dieſen Glauben zu wecken und zu befeſtigen. Bei Jeſaias 26, V. 14. 19. iſt die Auferſtehung offenbar bloße Allegorie, die Wiederherſtellung des jüdiſchen Staats bezeichnend, und daſſelbe gilt von Ezech. 37, 5—10. Hingegen bei Daniel 12, 1—3. möchte ſie wohl mehr, und eigentliche Glaubenslehre ſeyn, obgleich auch hier angeſehene Ausleger bloß ein Bild von der Wiederherſtellung des jüdiſchen Staats finden wollen. Denn es iſt Thatſache, daß die Juden im babyloniſchen Exil dieſe Lehre annahmen. Dort nämlich war ſie ſchon durch Zoroaſters Religion, wenn auch in einer etwas andern Geſtalt, als wir ſie bei den Juden ſpäterhin finden, bekannt[275]), und gleich nach dem Exil finden wir ſie auch bei den Juden, wenigſtens dem größern Theile derſelben. 2 Makk. 7, 9—23. 12, 43—45. 14, 37. Aus dem N. Teſt. Apoſt. 23, 6—8. 24, 15. Matth. 22, 24 ff. Mark. 12, 19 ff. Joh. 11, 24.

---

275) Kleuker's Zendaveſta im Kleinen, 2. Thl. S. 128 ff. gibt nach dem Buche Bun-Dehesch von der Auferſtehung folgende Beſchreibung: Ormuzd ſagt zu Zoroaſter: „Sicher und gewiß ſollen deine Augen einſt Alles neu leben ſehen. — Denn um dieſe Zeit wird die verklärte Erde Gebeine und Waſſer, Blut und Pflanzen, Haar, Feuer und Leben geben, wie beim Beginnen der Dinge. — Jede Seele wird die Leiber kennen. Siehe mein Vater! meine Mutter! mein Bruder! mein Weib! — Dann werden die Weſen der ganzen Welt zugleich mit dem Menſchen auf Erden erſcheinen. Jeder wird hier ſein Gutes oder Böſes ſehen. — Dann wird eine große Scheidung ſeyn. — Jeder Befleckte wird in die Tiefe ſinken. — Dann werden durch des Feuers Hitze große und kleine Berge mit Metallen zerfließen; das geſchmolzene Erz wird einen großen Strom bilden, durch welchen Alles, was Menſch heißt, zur Reinigung muß. Der Reine durchgeht ihn wie einen warmen Milchfluß; der Arge muß auch hindurch, ſo ungern er will, damit er rein werde. Alle Schöpfungen Ormuzds werden dann zu Ende, Alles wird vollendet ſeyn, nichts Neues hinzugethan werden. — Dann wird auch der Grundarge, Ahriman, in Ormuzds Welt zurückkehren, die Erde des Abgrunds durch jenen Strom ziehen, und ſie zum ſegensreichſten Lande machen; die ganze Welt wird durchs Wort ewige Dauer bekommen.“

— Es dürfte aber ſchwer zu entſcheiden ſeyn, ob die Juden die Auferſtehungslehre aus der Parſiſchen Religion entlehnt und angenommen, oder ob ſie dieſelbe aus jenen prophetiſchen Stellen abgeleitet, und das Bild der Auferſtehung eigentlich genommen, und deßwegen vor der Wiederherſtellung des Volks und der Errichtung des meſſianiſchen Reichs eine Wiederbelebung ihrer Vorfahren erwartet haben, damit dieſe nicht im Zuſtande des Todes blieben, ſondern des meſſianiſchen Glücks auch theilhaft würden. Wahrſcheinlich wirkte beides, und die Juden wurden nur deſto geneigter, die Lehre anzunehmen, da ſie dieſelbe ſchon in den prophetiſchen Schilderungen ihrer heiligen Schriften fanden, und deſto geneigter, dieſe Stellen von einer eigentlichen Auferſtehung zu verſtehen, da ſie den Glauben daran bei den Babyloniern fanden. Auch konnten die Beiſpiele von Todtenerweckungen im A. Teſt. 1 Kön. 17, 21. und 2 Kön. 4, 34. (vergl. Sir. 48, 13.) dazu beitragen, die Hoffnung der Todtenauferſtehung hervorzubringen, oder doch zu befeſtigen. Dieſe Hoffnung wurde immer mehr allgemeiner Glaube unter den Juden, und mit ihren Begriffen vom meſſianiſchen Reiche innig verbunden; doch waren die Vorſtellungen davon nicht einſtimmig. Nach der älteſten Meinung, die wir auch im 2ten B. der Makkab. finden, ſollten bloß die frommen Iſraeliten, und zwar zu Anfang des meſſianiſchen Reichs auf Erden, auferſtehen [276]); nach Andern aber ſollten auch die Böſen und Gottloſen zum Gericht und zur Verdammniß auferweckt werden [277]), und zwar

276) So im Teſtam. der 12 Patriarchen, und im Psalter. Solom. Ps. 3, 13—16. bei Fabricius: Cod. Pseudep. T. I. p. 618 f. 645. 927. im 4ten Buche Esdr. K. 2, 10—31. und bei vielen Rabbinen. S. Bertholds Christologia Judaeor. p. 178. Süskind in Flatts Mag. 10. St. S. 105. vergl. Luk. 14, 14.

277) Auch dieſe Meinung hat das Teſt. der Patr. bei Fabric. l. l. p. 744 sq.: πάντες ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ

am Ende des meſſianiſchen Reichs, wo alle Menſchen, auch die Heiden, auferſtehen würden. Auch über die Dauer der Zeit, die zwiſchen der erſten und zweiten Auferſtehung verfließen würde, war man nicht einerlei Meinung. Wahrſcheinlich war der Gang der Ausbildung dieſer Lehre dieſer: erſt erwartete man nur die Auferſtehung der frommen Väter der Juden, um ſie am meſſianiſchen Reiche Antheil nehmen zu laſſen; alſo beim Anfange dieſes Reichs. Dann erſtreckte man die Auferſtehung auf alle Juden, als das Volk Gottes im Gegenſatze gegen die Heiden, die unter Satans Herrſchaft waren, war aber ungewiß, ob dieſes vor oder nach dem Meſſiasreiche geſchehen würde. Weil aber die Idee der Vergeltung auch auf die Gottloſen und die Heiden erſtreckt werden mußte: ſo dehnte man die Auferſtehung zuletzt auch auf dieſe aus, konnte ſie aber ſchicklicher Weiſe nur am Ende des Meſſiasreichs erwarten. Dieſe Verſchiedenheit ging auch über in die chriſtliche Kirche, und wurde beſonders durch den Chiliasmus genährt. Die Auferſtehung der Gottloſen läugneten ſchon wegen Jeſ. 26, 13. mehrere unter den Juden, und eben ſo mehrere unter den Chriſten, wegen Pſ. 1, 4. nach der Ueberſetzung der LXX, ſo wie auch manche Socinianer. Die ältern Theologen unſrer Kirche aber meinten, der Gottloſen Auferſtehung werde zwar zugleich erfolgen, aber nicht eine Wirkung des Verdienſtes Jeſu, ſondern der göttlichen Strafgerechtigkeit ſeyn.

Schon von den früheſten Zeiten an hat es aber nicht an Gegnern gefehlt, welche die Auferſtehung gänzlich läugneten. Daß dieſes die Sadducäer thaten, iſt bekannt. Auch unter den Chriſten fand dieſe Lehre Widerſpruch, 1 Kor. 15, 12. 2 Tim. 2, 17. und die Kirchenväter fanden ſich dadurch veranlaßt, ſie in beſondern Schriften zu

---

εἰς ἀτιμίαν; denn auf dieſe Auferſtehung ließ man das Gericht folgen. S. auch Süskind a. a. O.

vertheidigen, was namentlich von Juſtin d. Märtyrer, Athenagoras, Tertullian, Origenes geſchehen iſt. — Gnoſtiker und Manichäer, und alle, welche die Materie für böſe und den Körper für ein Gefängniß des Geiſtes hielten, konnten ſie nicht billigen, und läugneten ſie entweder ganz, oder glaubten wenigſtens eine Vergeiſtigung des Körpers [278]). Die Alexandriner, beſonders Clemens und Origenes, vergeiſtigten wenigſtens die Lehre, und Origenes namentlich, der, wie es ſcheint, zuerſt erkannte, daß dieſe Lehre mit der von der Unſterblichkeit des Geiſtes nicht identiſch ſey, erwartete die Wiederherſtellung nicht deſſelben Körpers, ſondern derſelben Körperform, jedoch in höchſt veredelter Geſtalt, die ſich nach dem ſittlichen Werthe eines jeden richten werde, (περὶ ἀρχῶν, II, 10.); worin ihm von Methodius widerſprochen wurde. Die Hieraciten, Priſcillianiſten, Paulicianer und Katharer verwarfen die Auferſtehung; eben ſo im 16ten Jahrh. die Libertiner zu Genf, und Luther klagte gleichfalls über Unglauben an dieſes Dogma zu ſeiner Zeit. (Luth. Werke nach der Walch. Ausg. 8 Thl. S. 1150. 1219. 1290. 1313 f.) Unter den Anabaptiſten und Fanatikern glaubten mehrere, der Menſch werde einſt einen ganz andern Körper bekommen, als er gegenwärtig beſitze. Prieſtley und einige Andere [279]) meinten, die Auferſtehung erfolge

---

278) W. A. Teller, fides doctrinae de resurrectione carnis per quatuor priora secula enarratio hist. crit. Helmst. 1766. 8. Deſſ. dogmatis de resurrect.-carnis per quat. prior. sec. enarratio. Sect. I. II. Hal. 1766 f. 8. Vergl. mit Erneſti's neu. theol. Bibl. 9. B. S. 221.

279) Prieſtley, Verſuch eines Beweiſes, daß die Auferſtehung unmittelbar nach dem Tode erfolge. In dem britt. Magazin, 4. B. 2. St.; der Vf. der Abhandl. in den Beiträgen zur Beförd. des vernünft. Denk. in der Rel. 2. Hft. und 3. Hft. und J. F. des Côtes, die Auferſtehung der Todten nach dem neuteſtamentl. Begriffe. Frankf. a. M. 1788. 8. u. Deſſ. Auferſt. d. Todten nach der eigentl. Lehre des N. T. Kirchheim-Polanden, 1791. 8. Auch Corrodi (in ſ. philoſoph. Geſprächen und Auf-

gleich nach dem Tode, indem die Seele ſogleich mit einem neuen ſinnlichen Organ umkleidet werde. Nach Swedenborg ſteht die Seele nach dem Tode des materiellen Körpers, der nie wieder von ihr werde angenommen werden, auf als ein geiſtiger und ſubſtantieller Körper, und zwar ſogleich und unmittelbar nach dem Tode des irdiſchen Leibes.

In Hinſicht der Größe und Beſchaffenheit der auferweckten Leiber war man verſchiedener Meinung. Einige meinten, der Körper der Auferſtandenen werde die Beſchaffenheit und Größe des Körpers Adams, wie er vor dem Sündenfalle geweſen ſey, bekommen; Andere, er werde die Geſtalt und Größe haben, die hier jeder Menſchenkörper eigentlich erreichen ſoll. Auguſtin gab den Auferweckten die Geſtalt der aufgeblühten Jugend; Hieronymus die Geſtalt des völlig ausgewachſenen Mannes (perfecti viri); Petrus Lombardus die mensuram staturae Christi; Juſtin, Tertullian, Anſelm, Calixt, Gerhard, Quenſtedt, Carpov, Pfeifer und mehrere Theologen die Geſtalt und das Alter, welches jeder beim Tode hat, doch mit Beſeitigung aller Deformitäten und Unvollkommenheiten. Die Körper der Frommen beſchrieben unſere Theologen, z. B. Gerhard, als formosissima, impassibilia, agilia, subtilia, claritate et fulgore velut pallio vestita und spiritualia, wobei ſie ſich auf Dan. 12, 3. Matth. 13, 43. 1 Kor. 15, 41. bezogen. — Ob nicht die Leiber der Gottloſen zur Strafe alle, oder doch einige Deformitäten behalten würden, darüber waren die Scholaſtiker nicht einig; Gerhard glaubte, die Frommen würden einen vollſtändigen Körper, die Gottloſen aber die Glieder nicht bekommen, die ihnen hier gefehlt hätten. Origenes (Comm. in Ps. 1, 5. p. 537.) beſchreibt die Körper der Frommen als ätheriſche, glän-

---

ſätzen, Winterth. 1786. 8.) meint, es bleibe der Seele im Tode ein feiner Körper.

zende, den Engeln gleiche Lichtkörper; die Körper der Böſen aber nennt er σώματα σκοτεινὰ καὶ ζοφερά. Nach Clemens von Alexandr., Origenes, Grotius und Andern werde bei den Körpern der Auferſtandenen kein Geſchlechtsunterſchied mehr ſeyn, wovon jedoch Duns Scotus die Maria ausnahm; nach Tertullian, Auguſtin, den meiſten Scholaſtikern, deßgleichen nach Gerhard, Hollaz, Carpov und Andern werde der Geſchlechtsunterſchied bleiben. Unſere ältern Theologen glaubten, daß alle organiſche Theile, als Fleiſch und Blut, Knochen, Augen, Ohren ꝛc. wiederhergeſtellt werden würden, aber nicht alle humores, z. B. nicht lac, semen u. ſ. w. Ihre Behauptung alſo, daß die Leiber der Auferweckten *numero* et *substantia* eadem corpora ſeyn würden, quae mortua alias fuissent [280]), war nicht im ſtrengſten Sinne zu nehmen, und ſollte nur ſo viel ſagen, daß alles vom Körper, was ſeine Geſtalt und Erkennbarkeit bedinge, wiederhergeſtellt werden würde. Da aber auch da noch das Dogma, wie ſchon erinnert worden (Anmerk. 265.) von bedeutenden Schwierigkeiten gedrückt wurde; ſo begnügten ſich neuere Theologen *), nur eine partielle Identität der auferweckten Leiber anzunehmen. Weil aber die Lehre auch in dieſer Geſtalt der Vernunft immer noch viele Zweifel darbietet, ſo betrachteten ſie Andere, als Henke, Ammon, Eckermann, Stäudlin, Wegſcheider, de Wette, als eine bildliche Darſtellung der Idee der Unſterblichkeit überhaupt, beſonders der Bekleidung der Seele mit einem neuen Organe für die Sinnenwelt **); oder hiel-

---

280) S. Gerhard Tom. 8. p. 407. Calov syst. T. 12. p. 123.

*) Baumgarten, Buddeus, Michaelis, Danov, Seiler, Morus, Storr, Reinhard, Döderlein, Seiler, Jeruſalem, Leſſ.

**) Ammon in der summa, p. 303.: „Fides resurrectionis bene defendi potest, dummodo animadvertis, hanc doctrinam esse reviviscentiae organicae post mortem imaginem, cardinem rei versari in transfiguratione ad formam sublimiorem

ten ſie, wie Henke, Eckermann, Fichte (Kritik aller Offenbar. S. 196 f.), Wegſcheider, für Accommodation. Die letztere Behauptung ſtützte man darauf, 1) weil ſie aus der Zoroaſtriſchen Lehre genommen, alſo keine beſondre Offenbarung ſey, und 2) weil ſie in ſich verwerflich ſey, und in unnütze Streitfragen verwickle. Ueber das Letztere ſiehe den 172ſten §. Hier iſt nur zu bemerken, daß die innere Verwerflichkeit dieſer Lehre, dieſelbe vorläufig zugegeben, noch nicht Accommodation beweiſet; wohl aber zu dem Schluſſe berechtigen würde, daß Jeſu Lehre überhaupt keine göttliche Lehre ſey. S. 1. Thl. S. 325 ff. Was das Erſtere betrifft: ſo iſt es zwar wahrſcheinlich, aber doch nicht völlig entſchieden, daß die Juden die Auferſtehungslehre aus Zoroaſters Religion angenommen haben, weil ſie ſich doch, wenn auch nur als Bild, ſchon im A. T. findet, bei den Begriffen der alten Welt vom Leben und der Juden vom Scheol faſt unvermeidlich war, und durch anologe Erſcheinungen der Natur erweckt werden konnte. Denn ſo gut ſie in Chaldäa und Perſien entſtehen konnte, eben ſo gut konnte ſie ſich auch unter dem jüdiſchen Volke erzeugen. Auch finden wir die Auferſtehungslehre bei den Juden beträchtlich modificirt. Doch wenn man auch zugibt, daß ſie dieſelbe von Zoroaſter haben: ſo berechtiget dieſes noch nicht, ſie im N. T. für Accommodation zu halten; ſondern es folgt, daß wir ſie, wenn wir ſie im N. T. als wirkliche Lehre finden, entweder als Offenbarung eben ſo gut, wie andre Lehren, annehmen müſſen, indem es ja wohl der Offenbarung erlaubt iſt, Wahrheiten, die ſie ſchon unter den Menſchen vorfindet, mit aufzunehmen, oder, wenn wir ſie für falſch erkennen, daß das Chri-

---

e substantia huius corporis, legi continuitatis conformi; hanc transformationem in singulis post fata statim eventuram, et sub finem mundi in resurrectionem universalem abituram esse."

ſtenthum überhaupt als göttliche Offenbarung verwerflich ſey. Nun iſt es aber unverkennbar, daß das N. T. dieſer Lehre nicht nur gelegentlich gedenkt, ſondern ſie als gewiſſe und unbezweifelte Wahrheit vorträgt; beſonders Paulus 1 Kor. 15. und 1 Theſſ. 4. Auch haben dieſes die neuern Theologen wohl erkannt, und daher behauptet, Jeſus ſelbſt habe die Auferſtehung bloß bildlich und allegoriſch genommen, wie aus ſeinen Ausſprüchen erhelle, und nur die Apoſtel hätten das, was er bildlich geſagt habe, eigentlich verſtanden. So Ammon, Paulus, de Wette, Stäudlin, welche beſonders die Aeußerungen Jeſu Joh. 5, 28 f. 6, 39 ff. dabei zum Grunde legten, und ſie von einer moraliſchen Auferſtehung erklärten. Aber obgleich *ἀναστῆναι* und *ἐγείρειν* bisweilen im bildlichen Sinne gebraucht werden: ſo dürfte ſich doch kein Beiſpiel finden, daß es in der Verbindung mit *νεκροί* ſo gebraucht würde, und namentlich iſt es in jenen Stellen des Johannes eigentlich zu verſtehen [281]). Es iſt ſchon dargethan worden, daß Joh. 5, 21—29. von eigentlichem Leben und Tode zu verſtehen ſey; darum kann auch *ἐγείρειν* und *ἀνάστασις* nicht bildlich genommen werden. Dazu kommt, daß V. 27. das Gerichthalten als ein Geſchäft des Meſſias, des *υἱὸς ἀνθρώπου*, betrachtet wird, und alſo an das eigentliche vom Meſſias zu haltende Gericht gedacht werden muß; daß, wenn V. 28. hierauf der Auferſtehung gedacht wird, ſchon wegen dieſer Zeitfolge an die eigentliche Auferſtehung gedacht werden muß, welche dem Gerichte unmittelbar vorhergehen ſollte; daß der Ausdruck *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* offenbar

---

281) Dieſes ſuchen zu beweiſen: Döderlein, inst. th. chr. II. pag. 473. Süskind, in Flatts Magaz. 10. St. S. 146 ff. Storr, Dogm. S. 467. Ed. Sneedorf Hammer diss. mortuorum in vitam revocatio sermonibus Christi historicae interpretationis ope vindicata. Lips. 1794. 4. Auch Wegſcheider (inst. p. 357.) hält die bildliche Erklärung für unhaltbar; eben ſo Schott (p. 123.).

auf wirkliche Verſtorbene hinweiſet, und nur ſehr gezwungen allegoriſch erklärt werden kann; daß darunter nach V. 29. nicht nur Böſe, ſondern auch Gute zu verſtehen ſind, und daß noch weniger die ἀνάστασις κρίσεως einen allegoriſchen Sinn erlaubt. Eben ſo wenig kann Joh. 6, 39. 40. 44. 54. ἀναστήσω tropiſch zu nehmen ſeyn, da die Zeit, wo dieſes Auferwecken geſchehen ſoll, genau beſtimmt wird, nämlich die ἐσχάτη ἡμέρα, an welcher die Juden nach K. 11, 24. die Auferſtehung der Todten erwarteten. Ob aber dieſe Lehre, die im N. T. nicht bloß als Symbol der Unſterblichkeit, ſondern als Wahrheit dargeſtellt wird, mit der Vernunft und Erfahrung einſtimme, davon ſ. §. 172.

§. 171.

ε) Kritik der kirchlichen Lehre vom Gerichte nach dem N. T.

Obgleich vom letzten Gericht keine weitläuftigen Beſchreibungen in den ſymb. Büchern vorkommen; ſo ſieht man doch, daß ſie darunter nicht die Vergeltung überhaupt, wie ſie ſucceſſiv in der Zeit thätig von Gott erwieſen wird[282]), ſondern eine beſondere feierliche Handlung dachten, durch welche das Loos des Menſchen für immer entſchieden wird, und daß ſie die Vergeltung, die Jeden gleich nach dem Tode treffen wird, davon unterſchieden. Sie nannten daher auch das ſolenne Gericht judicium *extremum*, und betrachteten es als eine an eine beſtimmte Zeit gebundene beſondre Begebenheit.

---

282) Die Erklärung von Morus (epitom. 294.): „Judicium de omnibus omnino futurum, est ipſa retributio, quae fit re et facto, ipſa merces", begreift bloß das Letztere, und iſt daher dem ſymboliſchen Begriffe nicht angemeſſen. Genauer ſchließt ſich an ihn Reinhard's (S. 675.) Definition an: „Ea actio divina, qua hominibus omnibus in vitam reſtitutis tribuitur id, quod eorum rebus geſtis conſentaneum eſt."

Dieſelbe Vorſtellung finden wir auch im N. Teſt. Es lehrt nicht nur überhaupt Vergeltung des Guten und Böſen (Luk. 16, 28. 23, 43. 46. Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8.); es erwartet ihren Eintritt nicht nur gleich nach dem Tode des Menſchen (Luk. 16, 22 ff. 23, 43. 2 Kor. 5, 8. Vergl. Hebr. 9, 27. Apoſt. 7, 59.); ſondern es ſpricht auch von einem beſondern, zu einer gewiſſen Zeit zu haltenden feierlichen Gerichte, das mit den Ausdrücken: *κρίσις, ἡμέρα κρίσεως, κρίσις μεγάλης ἡμέρας, ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* (Röm. 2, 5.) bezeichnet wird. Es wird dargeſtellt:

1) als eine zu einer gewiſſen Zeit erfolgende und in eine gewiſſe Zeit beſchloſſene Begebenheit, was aus dem Worte *ἡμέρα*, wenn dieſes auch nicht einen gewöhnlichen Tag bezeichnet, ſondern eine gewiſſe Zeit überhaupt, erhellt; Apoſt. 17, 31. vergl. 1 Kor. 4, 5. Röm. 2, 5.

2) als eine mit der Wiederkunft Chriſti in Verbindung ſtehende und nach der Auferſtehung der Todten erfolgende Begebenheit (Joh. 5, 20—29., daher auch die *ἐσχάτη ἡμέρα* als der Zeitpunkt ſeines Eintritts angegeben wird, vergl. Matth. 13, 40. 49. Joh. 12, 48.), bei welcher Chriſtus ſich in ſeiner Himmelsherrlichkeit und umgeben von Engeln zeigen (Matth. 25, 31. 13, 41. 49. 16, 27. 2 Theſſ. 1, 7. Jud. V. 14.) und ſichtbar zugegen ſeyn werde (Apoſtelgeſch. 1, 11. Hebr. 9, 28. 1 Theſſ. 4, 16.), worauf auch die Erwähnung eines Richterſtuhls hindeutet (Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10.).

3) Das Gericht ſelbſt werde Chriſtus, als Meſſias und Bevollmächtigter Gottes, halten (Joh. 5, 22. 27. Apoſt. 10, 42. 17, 31. Matth. 16, 27. 2 Kor. 5, 10.), daher es auch bisweilen Gott im Allgemeinen zugeſchrieben wird, Röm. 2, 6 ff. Hebr. 12, 23.

4) Es werde ſich über alle Menſchen, ohne Ausnahme (*ἕκαστος, πάντες*, Matth. 16, 27. Röm. 2, 6. 16. 2 Kor. 5, 10. Jud. V. 15. — *πάντα τὰ ἔθνη*, Matth. 25, 32. — *τὴν οἰκουμένην*, Apoſt. 17, 31.), Juden und

Heiden (Röm. 2, 6—16. Apoſt. 17, 31. Matth. 7, 22 f.), Lebende und Todte (Apoſt. 10, 42. 1 Petr. 4, 5. 2 Tim. 4, 1.) und auch über die böſen Engel (2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6. vergl. Matth. 25, 41. 1 Kor. 6, 3.) erſtrekken [283]).

5) Es werde alle Handlungen und Geſinnungen des Menſchen während ſeines irdiſchen Lebens umfaſſen (Luk. 12, 47. 2 Theſſ. 1, 5 ff. Röm. 2, 6 ff. 2 Kor. 5, 10. Eph. 6, 8. Matth. 12, 36 f. 1 Kor. 4, 5.) und mit ſtrenger Gerechtigkeit und Unparteilichkeit gehalten werden (Röm. 2, 11—16. Epheſ. 6, 8. Kol. 3, 24 f. 1 Kor. 4, 5. Apoſt. 17, 31. 2 Tim. 4, 8.).

6) Der Erfolg des Gerichts werde ſeyn, daß die Menſchen entweder in das Reich Gottes aufgenommen und ewig ſelig, oder von demſelben für immer ausgeſchloſſen und ewig unſelig würden. Alſo eine dauernde Separation guter und böſer Menſchen. 2 Petr. 1, 11. Matth. 7, 22. 33. 13, 41. 42. 49 f. 25, 31 ff. Röm. 2, 6 ff.

7) Das Gericht werde in Gegenwart der Engel (Matth. 25, 31. 2 Theſſ. 1, 7.) gehalten werden, und ihr Geſchäft dabei dieſes ſeyn, die Tugendhaften von den Laſterhaften zu ſcheiden (Matth. 13, 41. 49. 16, 27.) und beiden ihren zukünftigen Aufenthaltsort anzuweiſen [284]).

---

283) Bertholdt (christ. jud. p. 206.) und de Wette (bibl. Dogm. S. 191.) glauben, das Gericht beziehe ſich nicht auf die Juden, ſondern allein auf die Heiden, weil die Juden als Theilhaber des tauſendjährigen Reichs ihm nicht unterworfen ſeyn könnten. Aber die Stelle Apok. 20, 6. ſpricht nur von der Freiheit vom zweiten Tode, alſo von der Verdammniß, woraus alſo nur folgt, daß der Vf. der Apokalypſe glaubte, die Chriſten (denn von dieſen iſt die Rede) würden im Gerichte gerechtfertiget werden. Dieſes erhellt aus V. 12. Auch widerſpricht Paulus Röm. 2, 6—16. dieſer Meinung ausdrücklich.

284) Mit Recht bemerkt Morus (comment. in epit. th. chr. II. p. 719.): daß man dieſes nicht bloß als Bild, ſondern als etwas Eigentliches betrachten müſſe, weil allen Gliedern der Er-

Ueber den Ort, wo das Gericht gehalten werden ſoll, wird nichts beſtimmt, daher die Meinungen, als ob es auf der Erde, oder in der Luft, oder in irgend einem Geſtirne gehalten werden ſolle, bloße Vermuthungen ſind. Eben ſo wenig iſt beſtimmt über die Zeit ſeiner Dauer. Denn ἡμέρα bezeichnet bloß eine beſtimmte, beſchloſſene Zeit, nicht aber gerade einen Tag. Carpov und Michaelis verſtanden daher darunter einen längern Zeitraum. Daß aber auch, wie unſre ältern Theologen meinten, die frommen Chriſten, oder die Chriſten überhaupt, ein Geſchäft dabei haben und die Böſen und die böſen Engel richten würden, folgt aus 2 Theſſ. 1, 10. gar nicht, da daſelbſt nur der allgemeine Gedanke ausgedrückt wird, daß die durch Jeſum moraliſch gebeſſerten Menſchen ſeine Ehre, die Rechtfertigung ſeiner Berufstreue als Erlöſer ſeyn würden, und iſt aus 1 Kor. 6, 2. 3. wenigſtens nicht mit Sicherheit zu ſchließen, da es ungewiß iſt, ob daſelbſt vom Gerichte die Rede iſt, und κρίνειν τὸν κόσμον erklärt werden kann: die Welt von ihrer Laſterhaftigkeit und Unwürdigkeit durch die Entfaltung chriſtlicher Tugenden überführen; oder: über Welt und Engel in Rückſicht ihrer Moralität urtheilen dürfen. Die Stelle Matth. 19, 28. aber handelt nicht von allen Chriſten, ſondern bloß von den 12 Apoſteln, denen das Gericht über das jüdiſche Volk übertragen werden ſoll, woraus nicht folgt, daß allen Chriſten ein gleiches Geſchäft übertragen werden wird. Die letzte Stelle anders deu-

---

klärung (Acker, die Welt; — Unkraut, die Böſen; Weizen, die Guten; — Schnitter, die Engel) etwas Eigentliches zum Grunde liege. „Quid facturi sint (ſetzt er hinzu), id ego nolo exputare; lego hic: colligent undequaque impios etc. Non video, quid id sit; modo reddiderim ad hoc attentos, in explicatione parabolae occurrere et id: ministerium aliquod angelorum in ea re." Auch Reinhard (S. 678.) meint, es erhelle zwar hieraus, daß die Engel etwas dabei zu thun haben würden; aber man könne aus dieſen bildlichen Stellen nicht beſtimmen, was es eigentlich ſeyn werde.

ten zu wollen, iſt vergebens; eine andere Frage aber iſt es, ob Jeſus nicht mit dieſen bei den Juden bekannten Redeformen (ſ. Sir. 4, 16. Weish. 3, 8.), die ſich, wie Luk. 22, 29 f. zeigt, aufs meſſianiſche Reich beziehen, bloß den Gedanken ausdrücken will: ihr werdet vor allen Juden geehrt und glücklich ſeyn? Dieſes iſt die wahrſcheinlichſte Auslegung. S. 1 Thl. S. 320.

Mehrere meinen[285]), Matth. 25, 31—46. ſey nicht vom Weltgerichte, ſondern von einem bloß über die Nichtchriſten zu haltenden Gerichte die Rede, in welchem die Nichtchriſten einzig wegen ihres Betragens gegen die Chriſten in Anſpruch genommen werden würden. Sie verſtehen nämlich unter den *ἀδελφοῖς* nach Hebr. 2, 11. 17. Röm. 8, 29. die Chriſten überhaupt, weil *οἱ ἐλάχιστοι* oder *οἱ μικροί* ein Name ſey, der Matth. 18, 6. Mark. 9, 41 f. und Luk. 17, 1. 2.) den Freunden und Schülern Jeſu überhaupt beigelegt werde. Dieſe unterſcheide er, als eng mit ihm verbunden, von den zu Richtenden, die daher Nichtchriſten ſeyn müßten, wie auch das Wort *τὰ ἔθνη* zeige. Dadurch werde erklärlich, warum als Object der Beurtheilung nur allein die Beweiſe des Wohlwollens (gegen die Chriſten) genannt würden, ſo wie auch Matth. 10, 40—42. dieſe Erklärung beſtätige, und Luk. 18, 7. 8. 2 Theſſ. 1, 6. 7. die Meinung von Beſtrafung der Feinde der Chriſten vorausgeſetzt werde. Wenn man, wie Mehrere gethan haben (Henke, Mag. 4. B. S. 125 f.), dieſe Stelle von einer unſichtbaren Wiederkunft und einem unſichtbaren Ge-

---

285) So Ammon im neu. theol. Journ. 1. B. 5. St. S. 365 ff. und Deſſ. bibl. Theol. 3. B. S. 365 ff.; beſonders aber Keil in den von ihm u. Tzſchirner herausgeg. Analekten, 4. St. S. 177. in der Abhandl.: allgemeine Anſicht der Stelle Matth. 25, 31—46. aus dem grammatiſch-hiſtor. Geſichtspunkte; — wo auch die vielfachen Erklärungsverſuche andrer Interpreten bemerkt ſind. Die lateiniſche Ueberſetzung davon ſteht in den Opuscul. ed. Goldhorn p. 136.

richt, das über die Juden bei Auflöſung ihres Staats ergangen ſey, verſteht; ſo werden die Schwierigkeiten nur größer: denn theils ſpricht Jeſus von einer wirklichen Wiederkunft, theils nennt er (V. 32.) ausdrücklich πάντα τὰ ἔθνη als die zu Richtenden. So ſehr ſich aber auch Keil's Erklärung auf den erſten Augenblick empfiehlt; ſo ſtehen ihr doch folgende Umſtände entgegen: 1) τὰ ἔθνη bezeichnet auch multitudinem hominum, πάντα τὰ ἔθνη alſo genus humanum (Apoſt. 17, 26. Apok. 21, 24.), und begreift alſo die Chriſten mit in ſich. Daß dieſer Ausdruck, der ſo erklärt werden kann, auch wirklich ſo zu verſtehen ſey, erhellt 2) daraus, daß unter ihm auch die begriffen ſind (V. 32. ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων), von denen es V. 34. heißt, ſie ſeyen εὐλογημένοι τοῦ πατρός, das Reich ſey ihnen bereitet, und ſie würden (V. 46.) ins ewige Leben eingehen. Bezeichnete τὰ ἔθνη die Nichtchriſten: ſo würden ſie dadurch, daß ſie gegen die Chriſten gütig geweſen wären, noch nicht zur Theilnahme am Gottesreiche und deſſen Seligkeit qualificirt, wozu der Glaube an Jeſum als Meſſias (Mark. 16, 16.) erforderlich war. 3) heißen die, welche er von den Völkern ausſondern und zu ſeiner Rechten ſtellen würde, V. 46. ausdrücklich δίκαιοι; dieſer Name könnte ihnen im Gegenſatze gegen die Chriſten nicht gegeben werden; ſondern er deutet darauf hin, daß nicht ſowohl das Verhalten der Nichtchriſten gegen die Chriſten, als vielmehr die moraliſche Beſchaffenheit (δικαιοσύνη) der zu Richtenden die Urſache der Verdammniß oder Seligſprechung iſt. Daß aber Jeſus unter ἀδελφοῖς und ἐλαχίστοις nicht gerade ſeine Jünger, oder die Chriſten überhaupt, verſtanden habe, zeigen Matth. 12, 50., wo Jeſus alle die, welche den Willen Gottes thun, für ſeine Brüder erklärt, und Matth. 18, 1—6. 10. 11. vergl. Mark. 9, 37 ff., wo er ein kindlich ſchuldfreies Gemüth als erſte Bedingung des Eintritts in das Himmelreich angibt. Ἀδελφοί und ἐλάχιστοι bezeichnen alſo nicht

nothwendig die Chriſten als Chriſten, ſondern, im moraliſchen Sinne, ſeine wahren Verehrer, die *δικαίους* unter den Chriſten. Daß er aber in den Beiſpielen der zu belohnenden Tugend und des zu beſtrafenden Böſen allein der thätigen Menſchenliebe gedenkt, darf uns nicht befremden, da er das Gebot der Liebe den Seinen als das dringendſte und höchſte einſchärfte. Es kann ſehr gut als bloßes Beiſpiel, pars pro toto, angeſehen werden.

Die Meinung, daß mit Erſcheinung des Meſſias auch eine Beſtrafung der den Juden feindlich geſinnten Völker verbunden ſeyn werde, war ſchon lange vor Jeſu verbreitet, und hing mit den jüdiſchen Erwartungen von einem politiſchen Reiche des Meſſias zuſammen[286]). Wir finden davon theils unbeſtimmtere (Pſ. 21, 9—14. Pſ. 74. Pſ. 79. Pſ. 82. Pſ. 96—98. Jeſ. 11, 4. K. 25. Jer. 8, 11—13. Mich. 4, 10—13. Zeph. 3, 8.), theils beſtimmte Stellen im A. T. (Jeſ. 34, 1 ff. 66, 12—24. Dan. 7, 9 ff.), und Joel 3, 7. 17. wird das Gericht über die Heiden namentlich in das Thal Joſaphat geſetzt, aber auch Mal. 3, 1 ff. ein Gericht über die Juden ſelbſt erwähnt. — Auch die apokryphiſchen Bücher des A. T. gedenken einer Beſtrafung der Heiden, eines Gerichts über ſie (Weish. 3, 7. 8. 5, 15 23. Sir. 4, 16. Judith 16, 17. Bar. 4, 30—35.), und daſſelbe findet ſich im Talmud, den chaldäiſchen Paraphraſen und den Rabbinen; doch modificirte ſich dieſe Erwartung dahin, daß ſie nach

---

286) Ueber die Lehre der Juden vom Gericht ſ. (Bauers) Theologie des A. T. S. 296 ff. 240 ff. Kaiſers bibl. Theol. 1. B. S. 266 ff. Ammon, bibl. Theol. 3. B. S. 312 ff. Bertholdt, Christ. jud. p. 206. und p. 210. de Wette, bibl. Dogm. S. 111 und 163 ff. Jo. Chr. Koken, comm. de reditu Messiae ad judicium gentium. Gött. 1800. 4. p. 14 sqq. Beſchreibung des Weltgerichts nach dem Talmud; in Schmidts Bibl. für Krit. u. Exegeſ. 2. B. 1. St. S. 72. ff. Süskind, in Flatts Magaz. 10. St. S. 92 ff. Tychſen, in den Comm. Soc. Reg. Gott. Vol. 12. Schoettgen, hor. hebr. et talm. I. p. 1125 f. Eiſenmenger, entdeckt. Judenth. II, 950 ff.

der Auferſtehung ein allgemeines Gericht, auch der Juden, erwarteten, und dadurch ſich mehr der Idee einer allgemeinen moraliſchen Vergeltung näherten.

In der chriſtlichen Kirche erlitt die Lehre vom Weltgerichte keine beſondere Veränderung; ausgenommen, daß Origenes und Mehrere nach ihm geneigt waren, die Beſchreibung der Form des Gerichts allegoriſch zu deuten *). Die Vf. der ſymboliſchen Bücher und unſre äl-

---

*) Origen. comment. in Epist. ad Rom. lib. IX, §. 41. — „Certissime futurum est judicium Dei, cuius species, ut notior hominibus ſieret, judicandi forma ex his, quae inter homines geruntur, assumta est, quo scilicet nosceremus, quia sicut judex terrenus celsiorem quendam locum, quod tribunal appellatur, adscendit — ita intelligamus, et judicem omnium Christum natura et majestate eminentem introspicere corda et conscientias singulorum etc. Et libri aperti sunt, qui scilicet in corde nunc involuti sunt et obtecti, continentes quidem scripta, quae gerimus, et notis quibusdam conscientiae sulcati, nec tamen ulli nisi soli Deo agniti. Isti ergo libri animae nostrae vel hae cordis nostri paginae aperientur.“ An einem andern Orte (Comment. in Psal. I. p. 537.) beſchreibt er das Gericht ganz als etwas Faktiſches, und ſetzt es in die Auferſtehung ſelbſt, wenn er ſagt: *Κρίσις ἐστὶ δικαίων ἡ ἀπὸ πρακτικοῦ σώματος ἐπὶ ἀγγελικὰ μετάβασις· ἀσεβῶν δὲ ἀπὸ πρακτικοῦ σώματος ἐπὶ σκοτεινὰ καὶ ζοφερὰ μετάθεσις σώματα. Ἐγερθήσονται γὰρ οἱ ἀσεβεῖς οὐκ ἐν τῇ προτέρᾳ κρίσει, ἀλλ᾽ ἐν τῇ δευτέρᾳ.* Das Geſchäft der Engel dabei ſetzt er (Comment. in Matth. Tom. X. §. 2.) darin: *Ἀναλέξωνται τὰ προσπεφυκότα τῇ ψυχῇ φαῦλα δόγματα, καὶ παραδώσουσιν αὐτὰ εἰς ἀνάλωσιν τῷ λεγομένῳ καίειν πυρὶ, ἀνατρέποντες αὐτά. Καὶ οὕτω συλλέξουσιν οἱ τοῦ λόγου ἄγγελοι καὶ ὑπηρέται ἐκ πάσης τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας πάντα τὰ ἐνυπάρχοντα ταῖς ψυχαῖς σκάνδαλα, καὶ τοὺς τὴν ἀνομίαν ποιοῦντες λογισμοὺς, οὕς τινας ἀναλίσκοντες βαλοῦσιν εἰς τὸν κάμινον τοῦ πυρός.* An einem andern Orte (Commentar. in Matth. §. 50 f. und beſonders §. 70.) legt er klar an den Tag, daß er die Wiederkunft Chriſti und das Gericht bloß in ein moraliſches Kommen Jeſu und in ein inneres, moraliſches Gericht ſetze, indem er bekennt, daß die eigentliche Erklärung der bibliſchen Beſchreibung des Gerichts keine würdige u. als wahr denkbare Vorſtellung gebe.

tern Theologen folgten hierin den wörtlichen Beſchreibungen des N. T.[287]); die neuern Theologen aber haben eingeſehen, daß die Beſchreibungen der Form des Gerichts, in wie weit ſie von einem menſchlichen Gerichte hergenommen ſind, nicht eigentlich verſtanden werden können, und haben entweder, wie Michaelis, Döderlein, Morus, Reinhard, Schott gemeint, es ſey zwar eine eigentliche perſönliche Handlung Chriſti und etwas Sichtbares darunter zu verſtehen; aber doch dürften die einzelnen Züge der Schilderung nicht urgirt werden[288]), oder ſie ha-

---

287) G. Calixt. lib. de supremo judicio. Helmst. 1658. 4. Jo. Meisner, tract. de judicio extremo. Viteb. 1652. 8. W. Sherlock, von der Lehre vom jüngſten Gericht. Aus d. Engl. Lüb. 1743. 8. J. E. Schubert, vernunft- und ſchriftmäßige Gedanken vom jüngſt. Gericht. Jen. 1746. 4.

288) Reinhard (Dogm. S. 676.) bekennt: „Ueber die äußerliche Form des Gerichts läßt ſich wenig ſagen. Freilich iſts wahr, „daß alles in der Schrift mit Bildern beſchrieben wird, die von „menſchlicher Art, Gericht zu halten, entlehnt ſind. Allein es „läßt ſich nicht genug ausmachen, ob und wie weit alle dieſe Vorſtellungen eigentlich zu nehmen ſeyn mögen, oder ob Jeſus dieſe „wichtige Sache nur überhaupt in Vorſtellungen hat einkleiden „wollen, die der damaligen Welt zum Theil ſchon geläufig waren.“ Morus (epit. p. 294.) bemerkt bei Matth. 25, 31 ff.: „Hoc in loco, et passim in modo indicatis locis, quaedam ad meram similitudinem formae judiciorum humanorum expressa, neque ad literam capienda esse, dubio caret.“ und p. 295: „Est autem verisimile, tale quid (ein wirkliches Gericht) futurum: nempe notatio certi temporis, passim obvia, et loci, Christo proprie, non Patri, assignantes judicium, aut ministrantium angelorum mentionem facientes, ad expectandum aliquid adspectabile, et ab ipsa retributione diversum, ducunt. Quid autem et quale sit futurum, quis ausit definire, cum definiendo magis impediatur sententia, quam adjuvetur.“ Schott (epit. th. chr. p. 126): „Jam elucescit, in iis, quae de judicio extremo tanquam actu visibili nuntiata fuerint, non posse singula quaevis sensu proprio intelligi.“ Michaelis (Dogm. S. 604.): „Manche „Ausdrücke der Stellen vom jüngſten Gericht ſind figürlich, und „von den Gebräuchen menſchlicher Gerichte entlehnte Bilder; des

ben das Gericht ſelbſt nur für eine ſymboliſche Darſtellung der Idee der moraliſchen Vergeltung in der Ewigkeit gehalten, deren ſich Jeſus aus Accommodation zu jüdiſcher Lehrart bedient habe. So Henke, Eckermann, Wegſcheider, de Wette, Ammon und Andre*). Nun läßt ſich nicht läugnen, daß diejenigen, welche nur Einiges in den neuteſtamentlichen Beſchreibungen bildlich nehmen wollen, ſelbſt nicht einig ſind, was und wie viel eigentlich zu nehmen ſey, und daß es conſequenter ſcheint, lieber alles ſymboliſch zu faſſen, als nur nach Willkür Einiges ſymboliſch zu deuten. Aber auf der andern Seite iſt auch kein Zweifel, daß Jeſus und die Apoſtel ſelbſt ein eigentliches Gericht erwartet haben, und daß Jeſus die Ueberzeugung ausſpricht, er werde perſönlich das Gericht halten, alſo daſſelbe als actum visibilem betrachtet. Denn wenn er bloß die allgemeine Vergeltung Gottes nach dem Tode darſtellen wollte: ſo würde man nicht einſehen, wie er dieſe Vergeltung ſich zuſchreiben, und ſie mit ſeiner Perſon verknüpfen, oder, wie er (Joh. 5, 22.) ſagen könne, Gott habe ihm das Gericht übertragen, damit er (V. 23.) als Erlöſer der Menſchen erſcheine und anerkannt werde. Dieſes würde keinen vernünftigen Sinn zulaſſen, wenn nicht Jeſus geglaubt hätte, daß das Gericht eine beſondre ihm übertragene Handlung ſey. So viel man daher auch in den Schilderungen vom Weltgerichte bildlich faſſen mag: ſo muß man doch den Satz

---

„einzigen Schalls einer Poſaune gedenkt Paulus ſo, daß es ſcheint, „er nehme ihn eigentlicher von einem harmoniſchen der Poſaune „gleichenden Schall.“ Auch Döderlein (inst. th. chr. II. p. 304.) erklärt die Bilder des menſchl. Gerichts für Bilder.

*) Ammon, summa, p. 309.: „Juvabit in puriori religionis institutione praesertim urgere doctrinam Christi (Joh. 3, 17—21.) de judicio divino post mortem statim in justissimo rerum ordine subeundo.“ De Wette (über Relig. u. Theologie, S. 225.) erklärt die Lehre vom Gericht für das Symbol des ſiegenden Reichs Gottes in der Ewigkeit.

als wirkliche Lehre Chriſti und der Apoſtel anſehen, daß dieſes Gericht eine wirkliche in einer gewiſſen Zeit beſchloſſene, durch Jeſum auszuführende Handlung seyn werde, durch welche er ſich dem menſchlichen Geſchlechte als Mittler und Erlöſer (σωτὴρ) darſtellen werde. Was die Einwendungen gegen die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit eines ſolchen Gerichts betrifft: ſo wird davon im folgenden §. die Rede ſeyn.

§. 172.

Kritik der Lehren von der Wiederkunft Chriſti, der Auferſtehung der Todten und dem Gerichte nach der Vernunft.

Gegen dieſe Lehren hat man im Allgemeinen Folgendes eingewendet. 1) Jeſus habe dieſe Lehren nicht eigentlich und buchſtäblich, ſondern bildlich und ſymboliſch verſtanden wiſſen wollen, und die Apoſtel hätten darin gefehlt, daß ſie ſeine Ausſprüche eigentlich genommen hätten. So Ammon, de Wette, Stäudlin, Wegſcheider, Eckermann. Daß dieſes aber der Fall nicht ſey, daß Jeſus an ein wirkliches Wiederkommen, Auferwecken der Todten und Gerichthalten gedacht habe, iſt ſchon erinnert worden, und es würde ſich auch kein Grund denken laſſen, warum er nicht lieber ſtatt ſeiner Wiederkunft die Ausbreitung ſeiner Kirche, ſtatt der Auferſtehung das Kommen der Seele zu Gott, das der alexandriniſchen Philoſophie ohnehin nicht fremd war, und ſtatt des Gerichts die reine Lehre von der Vergeltung nach dem Tode hätte vortragen ſollen. Er konnte wohl Urſache haben, jene Lehren nicht direct zu beſtreiten, wenn er ſie nicht ſelbſt glaubte; aber ſie ſo oft und feierlich vortragen konnte er nicht, wenn er nicht ſelbſt von ihrer Wahrheit überzeugt war.

2) Dieſe Lehren wären vor Jeſu vorhanden geweſen, und nicht aus göttlicher Offenbarung entſprungen, ſon-

dern aus dem parſiſchen Religionsſyſteme gefloſſen, und daher nicht für göttliche Offenbarung, ſondern für Bild, Symbol der Vernunftwahrheiten und für Accommodation zu halten [289]). Dieſer Schluß ſetzt aber den ganz unerweislichen Oberſatz voraus, daß die göttliche Offenbarung bloß ſolche Lehren enthalte, die der Menſch ſelbſt weder erkennen noch ahnen könne; ein Satz, den die neuere Theologie mit Recht verworfen hat. Können alſo auch ſolche Religionslehren zu einer Offenbarung gehören, welche die Ahnung menſchlicher Gemüther ſchon früher fand; ſo iſt offenbar, daß das Daſeyn derſelben vor Chriſto, bei Völkern, denen man keine Offenbarung zuſchreibt, nicht hinreichend iſt, um ſie aus der chriſtlichen Offenbarung auszuſcheiden, wenn nicht *andre* Gründe dazu vorhanden ſind. Ueberhaupt aber kann nach dem Syſteme des Rationalismus nicht einmal geläugnet werden, daß nicht bei einem Zoroaſter oder andern Weiſen Chaldäa's und Judäa's Offenbarung Statt gefunden habe. Aber, abgeſehen davon, ſo iſt auch die Lehre vom Meſſias, von deſſen Wiederkunft und Geſchäften auf jüdiſchem Boden entſprungen, von einem Gerichte ſchon im A. T. die Rede, und ſelbſt die Lehre von der Auferſtehung ſchon vor dem Exil, wenn auch nur als Bild, vorhanden. Auch finden ſich zwiſchen der Lehre des N. T. und den Meinungen der Juden bedeutende Differenzen. Möchte aber auch alles dieſes nicht ſeyn: ſo hat doch Jeſus, es haben die Apoſtel dieſe Lehren zu den ihrigen gemacht und ſie aufgenommen. Sie müſſen ſie daher für wahr gehalten haben, und uns bleibt nur die Alternative: *entweder* ſie auch als wahr anzunehmen, als von göttlichen Lehrern beſtätigt, *oder*, wenn wir dieſe Lehren aus Ver-

---

289) So Eckermann, Henke, Stäudlin, Wegſcheider, Ammon. — „Fließen dieſe und ähnliche Vorſtellungen, was doch kaum zu erweiſen ſeyn möchte, nicht alle aus dem N. T.; ſo bleibt es unverkennbar, daß ſich die chriſtl. Offenbarungsſchriften zu Zeitbegriffen herabließen.“ *Ammon*, bibl. Theol. 3. B. S. 267.

nunftgründen verwerfen müſſen, einzugeſtehen, daß ſich die göttlichen Lehrer hier geirrt haben, oder daß ſie nicht für göttliche Lehrer gehalten werden können.

3) Ganz und durchaus eigentlich könne man doch die Beſchreibungen von dieſen Ereigniſſen nicht nehmen. Dieſes iſt zwar in Hinſicht der Beſchreibung der Art der Zukunft Chriſti und des Gerichts wahr, und auch von ſolchen Theologen, welche die Hauptſache eigentlich verſtehen, wie Michaelis, Reinhard, Morus zugeſtanden worden. Aber dieſes Zugeſtändniß bezieht ſich doch bloß auf die von Menſchengerichten entlehnte Form des Gerichts und auf die paraboliſche Darſtellung in den Reden Jeſu, z. B. Matth. 25. Aber der Schluß, daß auch die ganze Sache nur Bild und Lehrform ſey, iſt offenbar zu raſch, weil das Aufgeben der Ausſchmückung einer Begebenheit durch Gleichniſſe und menſchliche Bilder das Aufgeben der Begebenheit ſelbſt noch nicht begründet, indem beides weſentlich von einander verſchieden iſt. Denn die Abſicht der gebrauchten Bilder bei Beſchreibung der Wiederkunft, der Auferweckung der Todten und des Gerichts, iſt offenbar dieſe, anzuzeigen, daß dabei nicht an uneigentliche, ſondern an eigentliche, unter gewiſſen Feierlichkeiten und Formen zu erfolgende Begebenheiten zu denken ſey. So bezeichnet der Ausdruck: Chriſtus komme auf den Wolken des Himmels, nicht dieſes, daß ſeine Wiederkunft überhaupt nicht wirklich zu erwarten ſey; ſondern daß er vom Himmel, dem Wohnſitze der Seligen, kommen werde. Der Schall der Poſaune bei der Auferſtehung iſt nicht erwähnt, um zu ſagen, es werde keine wirkliche Auferſtehung erfolgen; ſondern um die Kraft, welche die Todten beleben werde, durch ein ſinnliches Bild zu bezeichnen. Hätte Jeſus mit ſeiner Wiederkunft bloß ſeine Wirkſamkeit zur Ausbreitung ſeiner Religion bezeichnen wollen: ſo würde der Ausdruck, den wir Matth. 28, 20. oder V. 18. finden, dazu hingereicht haben. Die Lehre von der Fortdauer der menſchlichen Seele würde er wie

in der Parabel von Lazarus und dem reichen Manne dargeſtellt, und der Auferſtehung des Leibes nicht gedacht, ſie nicht gegen die Sadducäer vertheidigt haben; und zur Darſtellung der Lehre von der Vergeltung war es genug, zu ſagen, was wir Matth. 5, 12. finden: „Es ſoll euch im Himmel wohl belohnt werden.“

4) Der chriſtliche Glaube und die chriſtliche Tugend habe bei dieſen Lehren kein Intereſſe, und leide nicht an Vollkommenheit und Wirkſamkeit, wenn man ſie auch bildlich faſſe. Es ſey genug, die unter dieſen Bildern liegenden reinen Vernunftideen aufzufaſſen und feſtzuhalten. — Doch dieſes kann man im Allgemeinen nicht zugeſtehen, indem hierin das Meiſte von der ſubjectiven Beſchaffenheit eines Jeden abhängt. Wenn man aber auch gern zugibt, daß es für den religiöſen Menſchen genug iſt, an Unſterblichkeit und Vergeltung, und nicht an Auferſtehung und Gericht zu glauben, wenn ſeine Ueberzeugung gehörige Lebendigkeit und Feſtigkeit hat: ſo iſt doch offenbar, daß ſeine Ueberzeugung, in wiefern ſie die Lehren des Chriſtenthums nur als zufällig gewählte Symbole der Vernunftwahrheiten betrachtet, die göttliche Beglaubigung durch das Chriſtenthum als göttliche Offenbarung verliert, und bloß noch auf Gründen der menſchlichen Vernunft ruht, wodurch ſie, wenn auch nicht bei Allen, doch bei Vielen, an Lebendigkeit und Feſtigkeit verlieren wird.

Was aber dieſe Lehren insbeſondere betrifft: ſo ſetzte man

1) der Lehre von der Wiederkunft Chriſti entgegen, daß der Erfolg den Erwartungen Jeſu und der Apoſtel, welche dieſe Wiederkunft als nahe bevorſtehend angekündigt hätten, nicht entſprochen habe; folglich dieſe Lehre nicht zum göttlichen Unterrichte gehöre, ſondern von den Apoſteln mißverſtanden worden ſey. Dieſer Punkt iſt ſchon oben erörtert worden. Könnte man aber Jeſum und die Apoſtel deßwegen nicht rechtfertigen: ſo würde

daraus nicht folgen, daß dieſe Lehre nicht zur chriſtlichen Religionslehre gehöre, ſondern daß Jeſus und die Apoſtel keine zuverläſſigen Lehrer der Wahrheit ſeyen. Was aber

2) die Einwendungen gegen die Lehre von der Auferweckung der Todten insbeſondere betrifft, ſo ſind ſie folgende:

a) ſie ſey unmöglich, theils wegen der ſteten Ab- und Zunahme, der unſer Körper im Leben ausgeſetzt ſey, theils weil die Theile des menſchlichen Körpers nach dem Tode wieder in Pflanzen, Thiere und andre menſchliche Körper übergingen. Dieſer ſchon §. 169. dargeſtellte Einwurf[290]) trifft aber nur die dort verworfene Vorſtellung von der vollkommenen Identität der auferweckten Leiber, nicht aber die Entwickelung des neuen Körpers aus dem alten, oder die Verwandlung ſeiner Grundſtoffe. Welche dieſe ſind (was er als Ding an ſich iſt), wiſſen wir nicht, und die Auflöſung des Körpers und ſein Uebergang in andre Körper iſt bloß ſinnliche Erſcheinung, wie die Form von Raum und Materie überhaupt.

b) Die Auferweckung des Leibes ſey unnöthig. Denn entweder bedürfe die Seele nach dem Tode keines Organs, um mit der Sinnenwelt in Verbindung zu ſtehen; oder ſie bedürfe deſſelben. Im erſtern Falle ſey die Auferweckung des Leibes unnöthig; im letztern Falle müſſe die Seele gleich nach dem Tode damit bekleidet werden, wenn ſie nicht bis zur Auferſtehung in einem Zuſtande der Unthätigkeit und Unempfindlichkeit verharren ſolle, der mit Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Güte unverträglich ſey. Bekomme ſie aber gleich nach dem Tode ein Organ, durch das ſie mit der Sinnenwelt in Verbindung ſtehe: ſo ſey die Wiederherſtellung des Lei-

290) Ihn machen Wegſcheider, inst. th. chr. p. 485., Ammon, summa, p. 246.; ſeiner gedenkt auch ſchon Michaelis und Luther. S. die 265ſte Anmerk.

des gleichfalls überflüſſig [291]). Sollte dieſes Dilemma richtig ſeyn: ſo müßte ſich kein dritter Fall als möglich denken laſſen; es müßte zwiſchen: eines ſinnlichen Organs bedürfen — oder deſſelben nicht bedürfen, kein Drittes eintreten können. Dieſes iſt aber denkbar, nämlich: eines ſolchen Organs in einer vollkommnern Beſchaffenheit für gewiſſe Zwecke, die zu einer gewiſſen Zeit erreicht werden ſollen, bedürfen; alſo daſſelbe zu einer gewiſſen Zeit und unter gewiſſen Umſtänden bekommen. Man kann nicht beweiſen, daß die Seele ohne ein ſinnliches Organ nicht leben, wirkſam ſeyn und empfinden könne; aber nach der Analogie ihres jetzigen Zuſtandes zu urtheilen, und vermöge des Begriffs des Lebens ſelbſt, zu welchem, wenn es reich ſeyn ſoll, die Beziehung des Bewußtſeyns auf das unermeßliche Reich der Sinnlichkeit nothwendig gehört, iſt man berechtigt, anzunehmen, daß ihre Wirkſamkeit, ihr Lebensgefühl ſehr erhöht werden wird, wenn ſie wieder ein vollkommneres Organ zur Verbindung mit der Sinnenwelt erhält, als ſie jetzt beſitzt, und daß alſo dieſe neue Verbindung für ſie eine große Stufe der Vollkommenheit und Glückſeligkeit bedingen dürfte. Davon nachher. — Sodann können mehrere Gründe einer neuen Verbindung der Seele mit dem veredelten Körper vorhanden ſeyn, die wir nach unſrer Unwiſſenheit über den Zuſtand jenſeit des Grabes nicht einmal zu ahnen, geſchweige denn einzuſehen im Stande ſind. Wenn aber eine Sache aus mehrern Gründen nöthig ſeyn kann: ſo wird ſie noch nicht unnöthig, wenn ich zeige, daß ein Grund der Nothwendigkeit unhaltbar iſt, indem durch dieſen einen Grund nicht auch die übrigen aufgehoben

---

291) S. Wegſcheider, inst. th. chr. p. 485. Dieſes Dilemma brauchte Rußwurm: Fragmente über die Lehre von der Auferſt. in Auguſti's theol. Monatsſchr. 1801. 8tes Heft., womit die Abhandl.: Ideen zur Kritik des Dogma von der Auferſt. in Ständlins Beiträgen zur Philoſ. und Geſch. der Relig. 2. B. S. 104 — 106. zu vergleichen iſt.

werden. Da man nun nicht behaupten kann, die Auferſtehung geſchehe bloß deßwegen, weil die Seele eines Organs für die Sinnenwelt bedürfe; ſo folgt auch nicht, daß durch die Widerlegung dieſes Bedürfniſſes die Auferſtehung unnöthig werde. Sie würde nur als unnöthig erſcheinen aus dieſem Grunde. — Wenn man (Erhart S. 10.) ferner einwendet, daß es für den Geiſt ſelbſt, der den neubeſeelten Körper erhalten ſolle, nicht erkennbar ſeyn könne, daß er mit dem Grundſtoffe ſeines vorigen Körpers wieder verbunden worden ſey, daß es daher auch für ihn durchaus kein Intereſſe haben könne, mit einem, ihm ganz fremd gewordenen, Organ wieder verbunden zu werden; ſo iſt in dieſem Einwurf mehr ausgeſagt, als wir wiſſen und behaupten können. Denn man wird aus keinem haltbaren Grunde darthun können, daß der Seele der Zuſammenhang ihres neuen Organs mit dem irdiſchen Leibe unbekannt bleiben müſſe. — Endlich iſt das ſinnliche Erkenntnißvermögen und deſſen Ausſage von den Objecten bloß ſubjectiv; wir erkennen durch daſſelbe nicht, was die Welt an ſich ſey, ſondern nur eine gewiſſe Form derſelben; oder vielmehr, dieſes Erkenntnißvermögen vermittelt nur eine gewiſſe ſubjective Empfindung in uns von den Objecten. Daß dieſe Empfindung immer bleiben müſſe, und daher ein ſinnliches vermittelndes Organ derſelben unentbehrlich ſey, iſt eben ſo unerweislich, als daß dieſe Empfindung die einzige ſey, die es von den Objecten geben könne. Die Seele kann Kräfte haben, die Dinge an ſich zu percipiren, die jetzt gar noch nicht entwickelt, nicht thätig ſind, weil ſie noch von dem Einfluſſe des ſinnlichen Leibes gleichſam gefeſſelt werden. Es iſt unerweislich, daß bei der Auferſtehung die jetzige Form ſinnlicher Perception wieder hergeſtellt werden wird, da Paulus eine Verwandlung des jetzigen Körpers, eine Verklärung deſſelben lehrt. Vielmehr können aus dem Dinge an ſich, das wir Körper nennen, und deſſen wahres Weſen wir nicht kennen, weit

vollkommnere Formen der Erkenntniß entwickelt werden, die uns in ein neues Leben, in einen höhern Zuſtand verſetzen. Damit erledigt ſich auch

c) die Schwierigkeit eines Mittelzuſtandes, den man für die Seele, ſo lange ſie von dem Körper getrennt iſt, annehmen zu müſſen glaubte. Dieſer Schwierigkeit entgehen die allerdings, welche annehmen, es ſondere ſich gleich im Tode ein feinerer, ätheriſcher Leib aus dem irdiſchen ab, der die Seele umkleide. Aber ſie verſchwindet auch nach dem bisher Geſagten, bei der neuteſtamentlichen Vorſtellung von einer erſt am Ende der Welt erfolgenden Wiederverbindung des Leibes und der Seele. Dabei wird zwar vorausgeſetzt, daß die Seele bis zum Gericht eines Leibes entbehre, und man kann auch zugeben, daß ihr Zuſtand nicht ſo vollkommen ſey, als er bei der Auferſtehung durch die neue Verbindung mit dem Leibe werden wird. Aber daraus folgt nicht, daß die Seele die Sinnenwelt während dieſer Zeit gar nicht percipiren könne. Denn die Meinung, daß ſie, getrennt vom Körper, gleichſam todt und empfindlos ſeyn müſſe, beruht auf den groben Vorſtellungen von Materie und deren Objectivität und auf der Verwechslung der ſubjectiven Form des ſinnlichen Empfindens, die uns jetzt eigen iſt, mit der objectiven Beſchaffenheit der Dinge. Dieſer grobe Irrthum, dem zufolge auch Gott einen Körper oder eine Sinnlichkeit haben müßte, um mit der Sinnenwelt in Verbindung zu ſtehen, iſt durch die neuere Philoſophie hinlänglich berichtiget. Dadurch verſchwindet auch

d) der ſchon den Chriſten des erſten Jahrhunderts von Griechen und Römern gemachte Einwand, daß es der Seele nachtheilig ſey, mit dem Körper aufs Neue verbunden zu werden, weil er ihr eine Laſt ſey, ſie in Feſſeln ſchlage, und ihren Fortſchritt zu intellectueller und moraliſcher Vollkommenheit hindere. Dieſer Einwand wäre richtig, wenn der jetzige ſinnliche Leib, ſo wie er iſt,

wieder hergeſtellt werden ſollte, und die durch ihn bedingten Formen der Sinnenerkenntniß ganz unverändert zurückkehrten. Aber nach Jeſu und Pauli Ausſprüchen iſt ein himmliſcher Leib zu erwarten, der nicht eſſen und trinken, nicht freien und nicht ſterben wird; alſo auch ein verändertes ſinnliches Erkenntnißvermögen, mit dem das Ding an ſich, das wir Leib nennen, begabt werden wird. Ohne Bedeutung aber war es, wenn man

e) einwendete, daß die Lehre von der Auferſtehung ſchon von den älteſten Zeiten her von Vielen verworfen worden ſey, oder daß ſie (Wegſcheider §. 195., Ammon summa p. 246.) zu manchem Aberglauben und zu einer Menge unnützer Fragen Veranlaſſung gegeben habe. Denn aus dem Widerſpruche Einzelner folgt nie die Unwahrheit einer Lehre, ſo wenig als aus dem Bekenntniſſe Vieler ihre Wahrheit gefolgert werden kann. Vielmehr würde die Auferſtehungslehre aus dieſem Grunde zu den offenbarſten Wahrheiten gehören, da die Zahl derer, die ſie glaubten, unter den Chriſten unendlich größer war, als die Zahl derer, die ſie verwarfen. Dem Mißbrauch und den quaestionibus curiosis aber iſt nicht nur die Auferſtehungslehre, ſondern auch die Unſterblichkeitslehre überhaupt ausgeſetzt. Denn der Aberglaube der Todtenerſcheinungen u. ſ. w. entſteht nicht aus der Lehre von der Auferweckung des Leibes, die ihm eher entgegenſteht, ſondern aus dem Glauben an Fortdauer der Seele überhaupt. Und die Fragen, was Embryonen, unentwickelte Kinder für ein Schickſal in der Ewigkeit haben werden, entſtehen auch in der philoſophiſchen Unſterblichkeitslehre.

Dagegen waren aber auch die Gründe, die man für die Auferſtehung aufſtellte, nicht haltbar. Dahin gehört a) die Bemerkung, daß der Körper, weil er Theil habe am ſittlich Guten und Böſen, und das Werkzeug ſey, durch welches Tugend und Laſter geübt werde, auch mit Theil haben müſſe an der Vergeltung. Denn mit Recht wird dagegen bemerkt (Doederlein. inst. th. chr. II. p. 492.),

daß das Angenehme und Unangenehme nicht vom Körper, ſondern von der Seele empfunden werde, ſo wie es auch nicht der Körper, ſondern der durch den Körper handelnde, mit ſittlicher Freiheit allein begabte Geiſt iſt, der Schuld oder Verdienſt erwirbt. — b) Die Seele bedürfe eines Körpers zu ihrer Communication mit der Sinnenwelt; aber theils iſt dieſer Satz, wie ſchon gezeigt worden iſt, unerweislich, theils würde daraus folgen, daß ſie ihn gleich nach dem Tode erhalten, oder in einen Zuſtand des Schlafs und der Unthätigkeit verſetzt werden müßte *), wenn ſie ihn bis zur Auferſtehung entbehren ſollte. Auch können hier c) die Analogien in der Natur

---

*) Dieſes gilt auch gegen das, was Junge in Döderl. chriſtl. Religionsunterricht, 11. Thl. S. 321 f. ſagt: „Es iſt ungewiß, „ob irgend ein Geiſt, Gott ausgenommen, eines gröbern oder feinern Mittels, das ihn mit der Körperwelt verbindet, eines „Werkzeugs der Empfindung und Thätigkeit entbehren könne. „Wenn es aber auch Geiſterclaſſen gäbe, die ganz Intelligenz, „ohne Beimiſchung von etwas Materiellen, wären; ſo ſcheint dieſes doch für die Claſſe der Menſchen nicht zu paſſen. Es ſcheint „zum Weſen derſelben zu gehören, daß ſie mit einem organiſchen „Leib, mit ſinnlichen Werkzeugen in Verbindung bleibe, um durch „ſie die Außenwelt zu empfinden und auf ſie zu wirken; nur daß „ſich auch dieſer Leib immer veredelt und verklärt, um der fortſchreitenden Seele ſtets zu einem tauglichen Werkzeug zu dienen. — Ohne organiſchen Leib ſind die Menſchen das Geſchlecht „nicht mehr, das ſie ſeyn ſollen. Wenn alſo dieſe Geiſterclaſſe in „der Reihe der Dinge, die die göttliche Weisheit und Güte nicht „unterbrechen wird, fortdauern, wenn ſie ewig in dem großen Reiche Gottes bleiben, und die Wunder ſeiner Allmacht und Güte in „demſelben anſchauen ſoll, wenn ſie dazu und zum Erweis ihrer „Thätigkeit der Werkzeuge eines organiſchen Leibes nicht entbehren „zu können ſcheint, ja wenn ſelbſt der Endzweck der Glückſeligkeit — „bei einer gänzlichen Trennung von allem Körperlichen nicht wohl „erreicht werden könnte: ſo dringt ſich uns der Glaube an die Auferſtehung unſrer Leiber mit aller Macht auf." Es würde nur (abgeſehen vom ſinnlichen Schein des Materiellen) folgen, daß die Seele gleich nach dem Tode ein ſinnliches Organ erhalten müßte.

(Raupe und Schmetterling) nichts eigentlich beweiſen, wie ſchon oben gedacht worden iſt [292]). Dagegen kann man mit Recht Folgendes geltend machen: a) Daß die Auferſtehung des Leibes von Jeſu und den Apoſteln zu deutlich, zu beſtimmt gelehrt, erläutert und bewieſen wird, als daß man glauben könnte, ſie hätten damit bloß die Lehre von der Unſterblichkeit bildlich darſtellen wollen; beſonders da die Auferſtehung des Leibes von Vielen ihrer Zeitgenoſſen verworfen wurde. b) Daß die Vernunft eine Wiederherſtellung des Körpers, die eine Verwandlung deſſelben zu einer vollkommnern Beſchaffenheit ſeyn ſoll, wenigſtens nicht unmöglich für die Allmacht des Schöpfers finden kann. c) Daß ſie ſich eben ſo beſcheiden muß, die Gründe der göttlichen Weisheit für eine ſolche Veränderung nicht vollſtändig kennen zu wollen, da dieſe Veränderung einen Zuſtand betrifft, von dem wir überhaupt nur dunkle, höchſt unvollkommene Vorſtellungen haben; daß es alſo außer den Gründen, die ſie für die Auferſtehung erkennt, noch viele andere Gründe geben kann, die ſie nicht ahnet, und daß alſo die moraliſche Unmöglichkeit der Auferſtehung von ihr ſchwerlich dargethan werden kann, indem d) allerdings ein Grund dieſer Veränderung gedacht werden kann, der eben ſo mit der Natur Gottes, als mit der Beſchaffen-

---

292) Döderlein ſagt mit Recht dagegen (inst. th. chr. II. p. 474.): „Haec παλιγγενεσία multum distat a resurrectione. Nam illa continua est, nec hominum tantum, sed plantarum quoque et animalium; haec nondum effecta et generi solum humano propria. In illa nullae animi partes, sensus particularum, quae transformantur, ac per mille corpora vagantur, nullus proprius; in hac conscientia superioris status restituta. In illa res nomen cum forma amittit, transmutatur, interit, migrat, nisi quis velit olera vel herbas, quae e cadavere forsan humano nutrimenta sugunt, hominis augusto nomine compellare; in hac, quia nomen restituitur ac permanet, rem ipsam restaurari colligimus."

heit der menſchlichen Seele übereinkommt. Man kann nämlich die Auferſtehung als eine große Stufe der Vollkommenheit und Seligkeit betrachten, welche die Seele durch die Wiedervereinigung mit dem veredelten und himmliſchen Leibe erſteigt. Dieſer Gedanke liegt in der Lehre der ſymboliſchen Bücher, wenn ſie behaupten, daß nach der Auferſtehung, oder in ihr die gänzliche Befreiung von der Erbſünde, und vom Tode, Teufel, Sünde, Strafe und Unglück erfolgen ſolle. (S. Anmerk. 222.) Auch begünſtigt das N. T. dieſe Anſicht. Denn es ſtellt die Zeit der Auferſtehung als eine große Stufe der Vergeltung, ſowohl des Guten als des Böſen (Joh. 5, 29. 2 Kor. 5, 10.) dar, und Paulus gibt 1 Kor. 15, 48. 49. zu verſtehen, daß durch die Ueberkleidung der Seele mit einem veredelten Körper der Menſch erſt jene himmliſche Vollkommenheit erreichen werde, welche Jeſus jetzt ſchon beſitzt, weil ſein Körper ſchon verklärt und mit der Seele vereinigt iſt. — Dieſer Gedanke iſt ſchon an ſich der Vernunft ſehr annehmlich. Denn da in unſerm Fortſchritte zu intellectueller und ſittlicher Vollkommenheit kein Sprung Statt findet; ſo iſt es gar nicht wahrſcheinlich, daß der vom Körper getrennte Geiſt die Seligkeit, die einſt, wenn alles vollendet iſt, dem menſchlichen Geſchlechte zu Theil werden ſoll, oder welche die Vernunft überhaupt erwartet, gleichſam im Sprunge erlangen werde. Vielmehr iſt es ſeiner Natur und Wirkungsart ganz angemeſſen, zu glauben, daß er ſich ſucceſſiv zu größerer Wirkſamkeit, Vollkommenheit und Seligkeit erheben werde. Es kann daher allerdings beſtimmte Perioden und Veränderungen geben, welche dieſe Erhebung vermitteln, und die Auferweckung des Leibes iſt nach dem, was wir von ihr wiſſen, geſchickt, eine ſolche Periode der Erhebung zu ſeyn. Die Seele nämlich, ob ſie gleich ihr Leben und Wirken ohne den Körper fortſetzen kann, wird doch in einen erhöhten Zuſtand der Thätigkeit eintreten, wenn ſie mit einem Organe bekleidet wird, durch das ſie mit

dem, was wir Sinnenwelt nennen, in eine abermalige, und, weil das Organ veredelt iſt, in eine neue und vollkommnere Verbindung eintritt, und dadurch nicht nur das Gefühl ihres Lebens, ſondern auch ihrer Freuden oder Leiden erhöhet ſieht. Je vollkommner, umfaſſender das Bewußtſeyn, deſto vollkommner das Leben und der Genuß. Einige Sinne mehr, als wir jetzt haben, würden uns eine ganz neue Welt aufſchließen, und Eigenſchaften an der Sinnenwelt entdecken laſſen, von denen wir jetzt gar keine Vorſtellung haben. Ein Organ alſo mit mehrern und vollkommnern Sinnen ausgerüſtet, wird auch eine neue und vollkommnere Verbindung unſers Weſens mit den Objecten der Sinnlichkeit vermitteln, und dem Bewußtſeyn der Seele eine Erweiterung geben, die zugleich eine Erhöhung des Lebens, Wirkens und Fühlens iſt; und je vollkommner dieſes Organ ſeyn, je höher es über unſerm jetzigen ſinnlichen Erkenntnißvermögen ſtehen wird, deſto vollkommner wird auch das Bewußtſeyn der Seele von den Objecten der Sinnenwelt werden, deſto höher ihr neuer Zuſtand über dem jetzigen ſtehen. Und da die Seele vom Tode bis zur Auferſtehung frei iſt von allen den Reizungen zum Böſen, welche unſere jetzige Sinnlichkeit in ſich hält, da es nicht dieſe Sinnlichkeit iſt, die der Menſch wieder bekommen ſoll, ſondern eine weit vollkommnere (nach der kirchlichen Lehre: eine von der Erbſünde freie): ſo läßt es ſich denken, daß ſie in der Erkenntniß des Sittlichguten und in deſſen Uebung bis zur Auferſtehung ſo vorgeſchritten und befeſtigt ſeyn werde, daß ihre neue Verbindung mit der Sinnenwelt nur ihre Seligkeit erhöhen, ihrer Tugend aber nicht mehr gefährlich werden kann.

Die Vernunft findet alſo keinen entſcheidenden Grund, die Auferſtehung zu verwerfen, ſondern erkennt die Möglichkeit an, daß durch ſie eine neue Periode der Vergel-

tung und der Entwickelung der Seele vermittelt werden dürfte *).

Was 2) das **Gericht** betrifft: ſo wird man gern zugeſtehen, daß die gewöhnliche Vorſtellung, nach welcher man es als ein menſchliches Gericht betrachtet, wo die Handlungen der Menſchen in ihrer aller Gegenwart erwähnt und beurtheilt werden, und eine richterliche Sentenz darüber gefällt werden ſoll, unzuläſſig iſt. Denn wenn man auch auf die Schwierigkeit, daß alle Menſchen, die jemals gelebt haben, nicht füglich an einem Orte beiſammen ſtehen könnten, kein Gewicht zu legen hat, weil ſie ſich auf die Vorſtellung vom Raume gründet, die bloße Form der Sinnlichkeit iſt [293]), und wenn man auch die Schwierigkeit, daß das Gericht, wenn jeder einzeln gerichtet werden ſoll, und man die Zahl der zu Richtenden nur auf 300 Milliarden rechnet, hunderttauſend Jahre dauern müßte (Ammons wiſſ. pr. Theol. S. 316.), durch die Erinnerung beſeitigen könnte, daß Zeit eben ſo gut als Raum ſubjective Form der Sinnlichkeit ſey, und es auf eine längere oder kürzere Dauer der Gerichtshandlung nicht ankomme: ſo iſt doch eine ſo menſchliche und

---

*) Von dieſer Seite hat auch neuerlich **Kaiſer** die Auferſtehung aufgefaßt. Er ſagt in ſ. monogr. theol. chr. dogm. p. 175.: „Quid impedit, quo minus statuamus iteratam aliquam resurrectionem, qua summo gradu (in der höchsten Potenz) animorum immortalium corpora leviora redduntur et glorificantur? — Ac si per resurrectionem, quae mortem immediate secuta est, substantia corporis terrestris retinetur; per resurrectionem universalem illud perfectius instaurabitur."

293) Ein Ungenannter berechnete im Reichsanzeiger Jahrg. 1797. Nr. 235., daß die ganze Menſchenmaſſe auf 900 Quadratmeilen beim Gerichte ſtehen könnte; dagegen vergl. die Abfertigung dieſer nutzloſen Berechnung im Neu. theolog. Journ. Jahrg. 1797. S. 902 ff. Die ältern Dogmatiker, z. B. Quenſtedt, nahmen daher an, das Gericht werde in der Luft gehalten werden. Frühere Berechnungen über dieſe Sache ſ. in **Süßmilchs** Ordnung des menſchl. Geſchlechts, 2. Thl. S. 235 f.

ſinnliche Vorſtellung von dieſer Begebenheit weder der Würde des Richters, noch den Verhältniſſen der zu Richtenden, welche die vorige Sinnlichkeit nicht mehr haben, angemeſſen [294]). Man muß ſich vielmehr das Gericht denken als entſinnlicht von unſrer jetzigen Vorſtellung des Raums und der Zeit, weil die irdiſche Sinnlichkeit in der Auferſtehung nicht wieder hergeſtellt werden ſoll. Je weniger wir aber im Stande ſind, uns jetzt von dieſer uns nothwendigen Vorſtellungsform loszumachen, deſto weniger ſind wir im Stande, uns eine deutliche und beſtimmte Vorſtellung von dieſer Begebenheit zu machen, und deſto unvermeidlicher iſt es, ſich daſſelbe in Bildern eines menſchlichen Gerichts vorzuſtellen, daher auch das N. T. ſich dieſer Bilder bedient. Das Gericht wird alſo nicht in einem Sprechen, in einer Verhandlung durch Worte, wie ſie jetzt die Sprachwerkzeuge hervorbringen, beſtehen; ſondern, wenn man eine Vermuthung darüber wagen darf, ein Schauen, ein Verſtehen der innerſten Gedanken der Menſchen und des Zuſtandes ihres Gemüths ſeyn *), und die Vergeltung ſelbſt wird nicht in dem richterlichen Ausſpruche, ſondern in dem neuen Zuſtande beſtehen, in den die Menſchen eintreten, alſo

---

294) Dieſes erkannte auch Döderlein inst. th. chr. II. p. 304.: „Male sedulum ingenium curiosorum hominum multa quoque hoc loco confinxit, vel tropis Scr. S. ad veritatem conversis v. c. de throno, de dextro et sinistro latere, de libro factorum humanorum memoriali etc. In quo vulgaris error est, ad modum judiciorum tantam solemnitatem aestimantium, disserere de inquisitione sedulo instituta, de quaestionibus judicis ac reorum responsis, de recensione vitae rationis, quam quisque gessit, adductis quoque testibus, de laudibus facinorum egregiorum publicis ac sententia, in singulos rata quadam formula ferenda. Hoc profecto esset coelestia ad rationes terrestres metiri etc.“ Vergl. Ammon, wiſſ. pr. Theol. S. 315.

*) Ein Analogon dieſes Seelenverſtändniſſes iſt das Vermögen magnetiſirter Perſonen, in der Seele ihres Arztes zu leſen.

faktiſch ſeyn. Damit gehen nun freilich manche erbauliche Bemerkungen verloren, wenigſtens größtentheils verloren, die man aus der ſinnlichen Form des Gerichts ableitete; nämlich, daß man dabei ſeines ganzen vormaligen Lebens werde erinnert werden; daß das Leben eines Jeden der übrigen Verſammlung der Menſchen werde bekannt gemacht, und das ganze Gewebe menſchlicher Handlungen, das die ganze Weltdauer hindurch entſtanden iſt, nach ſeiner wahren Beſchaffenheit und ſeinen Urſachen entwickelt werden, was ein ſehr lehrreiches Schauſpiel ſeyn, und über die dunkelſten Geheimniſſe das größte Licht verbreiten müſſe (Reinhard S. 677.); daß alle Menſchen dabei ſich kennen lernen (Döderlein p. 305.), und die Gerichteten ſich von der Gerechtigkeit der Vergeltung überzeugen würden (Morus ep. 295.).

Was aber 3) die Gegenwart Chriſti dabei betrifft: ſo iſt zwar nach dem N. T. eine wirkliche Gegenwart und Thätigkeit deſſelben anzunehmen; aber es verſteht ſich, daß man auch bei ihr alle Vorſtellungen entfernen muß, welche ſich mit dem ſchon verklärten Leibe Jeſu nicht vertragen, und daß wir alſo nicht beſtimmen können, in wie weit dieſe Gegenwart mit unſrer jetzigen Form ſinnlicher Vorſtellungen übereinkommen dürfte. Was die Gründe oder Abſichten ſeiner Gegenwart und des Gerichts betrifft: ſo verweiſet uns das N. T. bloß darauf, daß dadurch die Größe, Hoheit und das Verdienſt Jeſu um das menſchliche Geſchlecht ins Licht geſetzt und feierlich anerkannt werden ſoll (Joh. 5, 22 f. Phil. 2, 10. 11.), auch von denen, die ihn verachteten und ſich durch ihn nicht beſeligen ließen; und daß dadurch die Ehre Gottes und ſeine Liebe zu den Menſchen verherrlicht (Phil. 2, 11.) und das ganze Werk der Erlöſung feierlich geſchloſſen werden ſoll (1 Kor. 15, 27. 28.). Dem Einwand aber, daß ein beſondres Gericht überflüſſig ſey, da eines Jeden Loos unmittelbar nach dem Tode beſtimmt werde, ſucht Ewald (Religionsl.

der Bibel, 2. Thl. S. 56.) durch die Vermuthung zu begegnen, daß die Menſchen bis zum Gerichte bloß die natürlichen Folgen ihrer Thaten empfinden, die poſitiven aber erſt nach demſelben eintreten würden. Den Grund davon findet er darin: 1) weil Jeſus (Matth. 25.) erſt bei dem Gerichte poſitive Vergeltung beſtimme, und 2) weil der Zweck des Gerichts offenbar ſey, das Endurtheil über Gute und Böſe zu rechtfertigen, und öffentlich zu zeigen, daß Niemandem Unrecht geſchehe. Richtiger aber dürfte es ſeyn, darauf zu verweiſen, daß dem menſchlichen Geſchlechte in dieſer Periode ſeines Seyns nach der Schrift neue Wohnplätze, eine neue Erde, angewieſen werden ſollen, daß alſo dabei an eine Vergeltung durch Veränderung ihrer äußerlichen Verhältniſſe zu denken iſt, welche beim Gerichte die Hauptſache ſeyn, und in deren Anweiſung das Gericht, die richterliche Sentenz, hauptſächlich oder einzig beſtehen wird. Matth. 25, 34. 41. Da wir die Auferſtehung als eine Stufe der Vollkommenheit und Vergeltung anſehen, und das Gericht als ihre Vollziehung betrachten; ſo iſt offenbar, daß es durch die ſchon früher und gleich nach dem Tode ſtatt habende Vergeltung, wenn auch dieſe nicht allein in natürlichen Strafen beſtehen ſollte, nicht überflüſſig gemacht wird. Im Gegentheile iſt es denkbar, daß auch die natürliche Vergeltung durch dieſe Veränderung vollſtändiger wird, indem der Laſterhafte die Größe ſeiner Verbrechen nun klärer überſchaut, und ſich dadurch in ſeinem Gewiſſen noch unglücklicher fühlen wird, der Tugendhafte aber die Würde der Tugend klärer erkennen, und ſich im Beſitze derſelben glücklicher fühlen wird, als vorher. Endlich würde jener Einwand die Menſchen, welche gerade noch am Leben ſind, gar nicht treffen, weil dieſe dann zuerſt eintreten in den Zuſtand der Vergeltung.

Wenn man aber noch einwendete: „Moſes und David hätten die Lehre vom Gerichte nicht gekannt, und die Propheten nur ein Strafgericht über die politiſchen

Feinde ihres Volks erwartet, und dieſe Lehre hätte zu ſchwärmeriſchen Meinungen und unnützen Fragen Veranlaſſung gegeben;“ ſo folgt daraus gegen ihre Wahrheit gar nichts. Denn dann würde man auch die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode überhaupt verwerfen müſſen. Argumenta nimis probantia beweiſen bekanntlich nichts.

Das Reſultat aus Allem iſt alſo: daß die Vernunft gegen die richtig beſtimmten Lehren von Auferſtehung und Gericht etwas Entſcheidendes nicht einwenden kann, ob ſie gleich auch nicht vermag, dieſe Lehren aus ihren Principien zu beweiſen.

§. 173.

ζ) Kritik der kirchlichen Lehre vom Ende der Welt und deren Erneuerung.

Die Meinung, daß einſt der jetzige Zuſtand unſrer Erde aufhören, und ſie entweder werde verwandelt oder gänzlich vernichtet werden, wird zwar in den ſymb. Büchern nirgends ausdrücklich gelehrt, aber die Behauptung der Augsb. Confeſſ. Art. 17.: daß die Auferſtehung und das Gericht „am jüngſten Tage“ (im lat. Texte in consummatione mundi) erfolgen werde, und die öftere Erwähnung des jüngſten, d. h. des letzten Tags, ſetzen den Glauben voraus, unſre Erde werde zu dieſer Zeit eine große Veränderung erleiden, durch welche ihr jetziger Zuſtand und vielleicht auch der Wechſel von Tag und Nacht werde aufgehoben werden.

Was die heil. Schrift betrifft, ſo ſpricht das A. T. davon, daß einſt Himmel und Erde veralten und von Gott verwandelt (Pſ. 102, 27 f., vergl. Hebr. 1, 11 f.), daß Himmel und Erde zerſtört (Jeſ. 34, 4. 51, 6.) werden würden, und Jeſ. 65, 17. 18 f. verheißt eine neue vollkommnere Welt und ein herrlicheres Jeruſalem. Es läßt ſich aber nicht ausmachen, ob man hier nur ein

dichteriſches Bild, eine poetiſche Beſchreibung der Möglichkeit eines ſolchen Ereigniſſes (wie Jeſ. 64, 1—3., wo an die zerſtörende Kraft eines Gewitters zu denken iſt), oder ein Dogma vor ſich habe. Daſſelbe gilt von Matth. 5, 18. 24, 35. Luk. 21, 33., wo der Untergang von Himmel und Erde wahrſcheinlich nur als möglicher Fall gedacht wird: „eher könnten Himmel und Erde vergehen als ꝛc.,“ Matth. 24, 29. iſt aber offenbar nur bildliche Darſtellung großer und furchtbarer Naturereigniſſe [295]). Dagegen wird der Untergang der jetzigen Welt und ihre Erneuerung wirklich gelehrt 2 Petr. 3, 7—13., nämlich daß am Tage des Gerichts (V. 7.) der Himmel mit Krachen untergehen, und Himmel und Erde durch Feuer aufgelöſet und zerſtört werden, hierauf aber ein neuer Himmel und eine neue Erde entſtehen ſollen. Ob Petrus dabei an eine gänzliche Vernichtung des Stoffs, oder nur an die Auflöſung der gegenwärtigen Verbindung der Elemente gedacht habe, iſt nicht ganz deutlich; doch ſprechen die Ausdrücke *παρελεύσονται, λυθήσονται, τήκεται* V. 10. 12. mehr für die letztere Meinung, und laſſen vermuthen, daß er geglaubt habe, der neue Himmel und die neue Erde würden aus der vorigen entſtehen [296]).

---

295) „Nicht nur (ſagt Ammon, bibl. Theol. 3. Thl. S. 275 f.) „bei den Propheten des A. T. Jeſ. 13, 10. Amos 8, 9., ſondern „auch bei Profanſchriftſtellern (Euſtath. zur Odyſſ. 20, 356. Curt. „4, 10.) und in N. T. Offenb. 20. Joh. 6, 12 ff. ſind Verfinſterungen der Sonne und des Mondes und Erdbeben durchgängig „Vorbilder eines großen Unglücks, das einem Staate bevorſteht. „Die Sterne fallen vom Himmel, entweder weil es bei einem „großen Erdbeben alſo ſcheint; oder man verſteht unter dieſem „Bilde Sternſchnuppen, die vom Himmel fallenden Sternen gleichen, und ebenfalls unter die Prodigien der Vorwelt gezählt „wurden.“

296) Die Kirchenväter ſo wie die Theologen unſrer Kirche waren daher darüber auch immer verſchiedener Meinung. Tertullian, Quenſtedt, Calov und Gerhard dachten an eine gänzliche Vernichtung, Irenäus, Origenes, Storr an eine

Unläugbar aber ſpricht Petrus nicht allein von dieſer Erde, ſondern auch vom Himmel, denn er nennt nicht nur V. 7. und 10. den Himmel neben der Erde als Object der Zerſtörung; ſondern bedient ſich auch V. 12. des Ausdrucks οἱ οὐρανοὶ πυρούμενοι, und ſetzt dem zerſtörten Himmel V. 13. καινοὺς οὐρανούς entgegen, von dem er die γῆν καινήν ausdrücklich unterſcheidet[297]). Ob Jeſus mit den Ausdrücken ἐσχάτη ἡμέρα, συντέλεια τοῦ

Umbildung des Weltalls. Morus (ep. p. 302.) erklärt ſich darüber ungewiß; Reinhard (S. 680.), Döderlein (II. p. 300.) und Michaelis (S. 608.) denken nicht an eine Vernichtung der Erde, ſondern nur an eine Verwandlung.

297) Reinhard, Michaelis und Andere meinten, dieſe Revolution betreffe bloß die Erde; Storr und Schott aber bezogen ſie auf das Weltall, Baumgarten und Carpov auf das Sonnenſyſtem. Nach Morus, Storr und Schott ſoll die vorige Erde in verjüngter Geſtalt der Wohnplatz des menſchlichen Geſchlechts werden, und einen Theil des Reiches Gottes bilden. S. Storr, S. 462. — Allgemeine Schriften hierüber: J. F. Cotta, diss. de consummatione seculi. Tub. 1763. 4. Deſſ. diss. de coelis terraque novis a Deo creandis. Tub. 1762. 4. G. F. Seiler, progr. de terrae conflagratione et novae terrae instauratione. Erl. 1792. 4. J. Kant, das Ende aller Dinge; in der Berl. Monatsſch. 1794. Jun. und in ſ. vermiſcht. Schrift. herausgeg. von Tieftrunk, 1 Thl. S. 422. 3. Thl. S. 249 ff. — Eine gänzliche Zerſtörung der Welt wird behauptet in: J. A. Osiander, de consummat. seculi, diss. pentas. Tubing. 1667. 4. B. Wegner, tract. de fine mundi. Arg. 1731. 4. J. L. Friſch, die Welt im Feuer. Soran, 1747. 4. Hiller, comment. X. orthodoxa de fine mundi sententia. Vit. 1772—74. 4. — eine bloße Verwandlung in: J. E. Schubert, vernunft- und ſchriftmäßige Gedanken vom Ende d. Welt. Jena, 1746. 4. A. F. Winkler, mathemat. Beweis, daß die Welt am jüngſten Tage nicht untergehen, ſondern nur eine zufällige Veränderung erleiden werde. Weim. 1749. 4. J. Selk, ſchriftmäßige Gedanken über das Ende der Welt. Roſt. 1753. 8. J. F. Weidenkampf, Lehrgebäude vom Untergange der Erden. Braunſchw. 1754. 8. Brumbey, über die endliche Umwandlung der Erde durch Feuer. Berl. 1803. 8.

αἰῶνος τούτου an eine Veränderung im Zuſtande des Menſchengeſchlechts, oder an eine phyſikaliſche Veränderung des Weltſyſtems gedacht habe, dürfte ſich ſchwerlich ſicher entſcheiden laſſen. Dagegen hat der Verfaſſer der Apokalypſe K. 20, 11 ff. K. 21, 1. nicht nur dieſe Meinung weiter ausgeſchmückt, ſondern auch eine Beſchreibung des neuen Jeruſalems (K. 21.) gegeben, von welcher es ungewiß iſt, ob ſie bloß Bild, oder Wirklichkeit ſeyn ſoll, und welche wir, wegen des zweifelhaften apoſtoliſchen Urſprungs dieſer Schrift, an ihren Ort geſtellt ſeyn laſſen *).

Gegen die phyſikaliſche Möglichkeit und ſelbſt gegen die Wahrſcheinlichkeit einer großen Veränderung unſers Sonnenſyſtems und namentlich unſerer Erde durch Feuer läßt ſich nichts einwenden. Schon die Alten hielten ein ſolches Ereigniß für wahrſcheinlich [298]), und die Fortſchritte der neuern Zeit in der Phyſik haben dieſe Wahrſcheinlichkeit nur erhöht [299]). Auch im Orient war die

*) Die Beſchreibungen der Rabbinen vom neuen Jeruſalem ſ. bei Bertholdt, christ. jud. p. 217. und Corrodi, krit. Geſch. des Chiliasmus, 1. Thl. S. 367. Bengels Darſtellung davon, ebendaſ. 3. Thl. S. 185. und die Meinungen Swedenborgs in Schlegels Kirchengeſch. des 18ten Jahrh. 2. Thl. S. 1088 ff.

298) Pfanner, syst. theol. pur. p. 419 ff. Jac. Thomasius, de exustione mundi stoica, diss. XXI. Lips. 1676. 4. Cicero, de nat. Deor. II, 46. Seneca, quaest. nat. III, 28. Ovid. Met. I, 255—258. Minuc. Felix, c. 34. Marc. Ant. 10, 7. Justin. Martyr. Apol. ad Senat. p. 45.

299) Schon Michaelis (Dogm. S. 611.) ſtellt die Gründe der Phyſik ſeiner Zeit, welche ein ſolches Ereigniß wahrſcheinlich machen, zuſammen. Neuerlich vergl. darüber Kant vom Ende aller Dinge. Deſſ. phyſ. Geographie, herausgeg. von Rink, 1 Thl. S. 235 ff. Bode, Betracht. über das Weltgebäude, S. 198 ff. — Die Abnahme der Schiefe der Ekliptik, die vorhandenen und ſtets thätigen Kräfte der Vulkane, die Entdeckung der brennbaren Luft und ihrer Kräfte, die durch Werners Verſuche wahrſcheinlich gewordene Zunahme der Hitze nach dem Mittelpunkte der Erde, die neuern Entdeckungen der Wirkungen der Electricität

Vorſtellung von einem allmäligen Veralten der Welt gar nicht unbekannt, und man verband zugleich damit die Erwartung einer Erneuerung und Verſchönerung derſelben, welche in der Meinung von der Wiederbringung aller Dinge (παλιγγενεσία, ἀποκατάστασις πάντων) noch eine beſtimmtere Geſtalt annahm[300]). Man glaubte nämlich, durch den Sündenfall ſey die Welt verdorben worden; zur Zeit des Meſſias aber werde der phyſiſche und moraliſche Zuſtand der Erde wieder hergeſtellt werden, der vor dem Falle da geweſen ſey; eine Meinung, welche nicht nur ſchon im Religionsſyſteme Zoroaſters, (ſ. die 275. Anmerk.) und bei den Rabbinen[301]), ſondern auch bei Origenes und einigen andern

---

u. ſ. w. zeigen die Möglichkeit einer totalen Erdrevolution durch Feuer, und machen die Hypotheſe, daß eine ſolche Revolution durch das Anſtoßen eines Cometen an die Erde erfolgen werde, überflüſſig. Dieſes war Whiſtons Meinung. S. Corrodi, krit. Geſch. des Chiliasm. 3. Thl. S. 209. J. Heyn, Verſuch einer Betrachtung über die Cometen, die Sündfluth und das Vorſpiel des jüngſten Gerichts. Berl. 1742. Deſſ. geſammelte Briefe über dieſe Materien. Ebend. 1745. 8. Daß die Frage über den Untergang der Erde durch einen Cometen auch neuerlich bei Erſcheinung des großen Cometen im Jahre 1811. in Anregung gekommen, und verſchieden beurtheilt, meiſtens aber verneint worden iſt, iſt bekannt. Den meiſten Beifall hatte unter den Aeltern die Meinung vom Untergange der Erde durch Ausbrechen des Centralfeuers, die beſonders von Burnet (theoria sacra telluris) ausgeſchmückt worden iſt. S. Corrodi, a. a. O. S. 193.

300) Außer den ſchon angeführten Stellen des A. T. über das Veralten der Erde, findet ſich dieſe Meinung auch bei Philo, den Rabbinen, und im 4ten Buche Esdra. Im letztern heißt es K, 14, V. 10.: „Saeculum (die Welt) perdidit juventutem suam, et tempora appropinquant senescere.“ Joſephus (Antiq. I, 2. 3.) ſagt, Adam habe einen doppelten Untergang der Welt prophezeihet, einmal durch Waſſer (die Sündfluth), das andre Mal durch Feuer.

301) Bertholdts christologia Judaeorum p. 215. De Wette Bibl. Dogm. S. 192 f. So heißt es z. B. in Bereschith

Kirchenvätern gefunden, und von den meiſten Chiliaſten vertheidigt wurde *). Origenes beſonders führt dieſe Meinung als einen nothwendigen Theil ſeiner Religionsphiloſophie mit Liebe aus. Alle Strafen haben nach ihm durchaus nur die Abſicht zu beſſern, die Sünde zu entfernen und das Böſe ins Gute zu verwandeln, folglich auch die Höllenſtrafen. Indem er das phyſiſche und moraliſche Böſe als etwas mit Gottes Willen nicht Einſtimmendes, und aus ihm nicht Hervorgegangenes anſieht, kann er ihm auch keine ewige Dauer beimeſſen. Er erwartet daher eine endliche Umwandlung deſſelben ins Gute am Ende aller Dinge. Er erwähnt zwar des Feuers als des Reinigungsmittels oft; aber man bleibt ungewiß, ob er in Hinſicht des moraliſchen Böſen an ein eigentliches Feuer gedacht habe, und wo er davon ſpricht, ſcheint er mehr

---

rabba fol. 11. col. 3. „Rabbi Beraschith nomine R. Samuelis dixit: quamvis cretae fuerint res perfectae, tamen, quum primus homo peccaret, corruptae sunt, neque redibunt in statum suum congruum, donec veniat Pherez (Messias)“. Und R. Bechai in Schilchan Orba fol. 9. col. 4.: „Tempore Messiae mutabitur totum opus creationis in melius, et redibit in statum suum perfectum ac purum, qualis erat tempore primi hominis, antequam peccasset.“

*) Die Meinungen der Kirchenväter und Anderer hierüber enthält J. A. Dietelmair: commenti fanatici de rerum omnium ἀποκαταστάσει historia antiquior. Alt. 1769. 8. — (Joh. Wilh. Peterſen) Das ewige Evangelium. 1669. 8. Dann ausführlicher: μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων, d. i. Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge. 1701. Fol. 2. Thl. 1703. 3. Thl. 1710. mit dem Titel: die Wiederbring. aller Dinge aus d. heil. Schrift ꝛc. Ueber den dadurch erregten Streit ſ. Walchs Religionsſtreitigk. in d. luth. Kirche, 5. Thl. S. 957 ff. Lud. Gerhard systema ἀποκαταστ. d. i. ein vollſtänd. Lehrbeg. des ewigen Evangelii von der Wiederbring. aller Dinge. 1727. 4. Siegm. Bärenſprung: die Wiederbr. aller Dinge in ihren erſten guten Zuſtand der Schöpfung, nach ihrem Beweis und Gegenbeweis vorgeſtellet. Frkf. 1739. 8. Zimmermann: die Nichtigkeit der Lehre von der Wiederb. aller Dinge. Hamb. 1748. 8.

das Feuer der Gehenna zur Reinigung der Böſen im Sinne gehabt zu haben. Dagegen iſt deſto offenbarer, daß er die Entfernung des phyſiſchen Uebels mit dem Weltfeuer am Ende der Tage in beſtimmte Verbindung bringt, und, wie Zoroaſter, ihm eine reinigende Kraft zuſchreibt, durch welche alles Uebel und alles Böſe in der Materie getilgt werden würde. (Man ſ. Orig. c. Cels. IV, 20. 21. VIII, 72. Homil. in Ps. hom. 2, 5. Hom. in Jerem. hom. 2, 3. und die Hauptſtellen περὶ ἀρχῶν I, cap. 6. II, c. 3. §. 3 ff. cap. 6.) Es war daher natürlich, daß man dabei nicht nur an eine Erneuerung und Verſchönerung der Erde dachte, ſondern auch an ein endliches Aufhören aller Höllenſtrafen *), und an eine vollſtändige Bekehrung aller Verdammten und der Teufel. Man glaubte die Meinung von der Wiederbringung aller Dinge auch im N. T. (Matth. 19, 28. Apoſt. 3, 21. Röm. 8, 19. 2 Petr. 3, 7—13. Apok. 21.) zu finden, während Andere widerſprachen [302]). — Winzer a. a. O.

---

*) Man könnte denken, auch Luthern habe ſo etwas vorgeſchwebt, wenn er Catech. maj. precat. 2. p. 517. ſagt: „Ut regnum diaboli abolitum prorsus extirpetur, ne quid juris aut potestatis illi in nos relinquatur, donec prorsus subversum fuerit, peccatis, morte et orco extinctis, ut nos perpetuo in perfecta justitia ac felicitate vivamus." Aber orcus ſteht hier nicht für den Ort der Hölle, ſondern für Gewalt, Macht der Hölle. Denn das incendium gehennae ſelbſt wird in den ſymb. Büchern ausdrücklich aeternum genannt, und die Meinung vom Aufhören der Höllenſtrafen art. 17. Aug. conf. ausdrücklich verworfen.

302) J. A. Dietelmair diss. de ἀποκαταστάσει πάντων scripturaria et fanatica, ad Act. 3, 21. Altd. 1746. 4. G. Winkler: de ἀποκαταστ. πάντων, Act. 3, 21. occurrente. Waldb. 1766. H. A. Zeibich: χρόνων ἀποκαταστ. πάντων ex Act. 3, 21. rationes. Gerae, 1782. 4. J. C. Siber: de ἀποκαταστ. πάντων seu restitutione omnium a Juda vs. 6. negata. Viteb. 1731. 4. J. A. Ernesti ad Act. 3, 21. in ſ. opusc. theol. ed. 2. p. 431 sqq. — Ueber Röm. 8, 19 ff. von Nachtigal; in Henke's Neu. Magaz. 2. B. S. 254 ff. Bauer

bemerkt mit Recht, daß ἀποκατάστασις und ἀποκαθιστάναι nicht perfectio und perficere, ſondern restitutio, restituere heiße, wie es nicht nur bei den Profanſcribenten, ſondern auch anderwärts *) vorkomme; und glaubt, es werde damit Folgendes angezeigt; 1) die Wiederherſtellung der politiſchen Macht des jüdiſchen Volks; (Apoſt. 1, 6. ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ vergl. Luk. 24, 21. Matth. 19, 28.) 2) die Wiederherſtellung des wahren Gottesdienſtes und der Frömmigkeit, (die διόρθωσις Hebr. 9, 10. Apoſt. 7, 37. 2 Petr. 3, 13. Luk. 1, 74 f.), zugleich mit der Wiederherſtellung gegenſeitiger Eintracht und Liebe unter den Menſchen, die man nach Malach. 3, 24. (K. 4, 6.) Sir. 48, 10. vom Elias (Matth. 17, 11.) erwartet habe, vergl. Luk. 1, 16 f., und 3) die Erneuerung der phyſiſchen Welt, die zur Zeit des Meſſias durch Feuer zerſetzt und in ihrer urſprünglichen Vollkommenheit, die ſie vor dem Sündenfalle gehabt habe, wiederhergeſtellt werden ſolle. Hierauf beziehe ſich Matth. 24, 35. (Mark. 13, 31.) 2 Petr. 3, 7 ff. Apok. 21, 1. vielleicht auch Röm. 8, 19—21, wenn πᾶσα ἡ κτίσις rerum universitas ſey. Es iſt aber hier in den Begriff der ἀποκατάστασις zuſammengefaßt, was nach den Vorſtellungen der Juden nicht als gleichzeitig, ſondern als in langen Zwiſchenräumen erfolgend gedacht wurde. Elias ſollte vor dem Meſſias kommen; die Herrſchaft der Juden unter dem Meſſias hergeſtellt werden und tauſend Jahre dauern; am Ende dieſer Periode aber erſt die Erneuerung der Erde folgen. Sodann iſt klar, daß ſowohl die παλιγγενεσία Matth. 19,

---

über Röm. 8, 19 ff. und Joh. 3, 1 ff. Ebendaſ. 4. B. S. 376 ff. — J. Fr. Winzer: de ἀποκαταστάσει πάντων in N. T. scriptis tradita, commentatio I. II. Lips. 1821 4.

*) Bei den LXX. 1 Moſ. 41, 13. Hiob. 8, 6. Jer. 23, 8. Joseph. ant. 11, 3. 8. 11, 4. 6. Test. duodec. Patriarch. p. 535.

28. als die ἀποκατάστασις Apoſt. 3, 21., die ἐλευθερία Röm. 8, 21., die Zerſtörung und Erneuerung der Welt 2 Petr. 3, 13. und der neue Himmel und die neue Erde Apok. 21, 1. bei der letzten Zukunft Chriſti, an der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ erwartet werden, wo an ein irdiſches jüdiſches Reich, an die Wiederherſtellung des Gottesdienſtes und Erneuerung der Eintracht nicht mehr zu denken iſt. Es ſcheint alſo ſicherer, alle dieſe Stellen nur auf etwas, was am Ende aller Tage erfolgen ſoll, zu beziehen, was nach Petrus nichts anders ſeyn kann, als eine Auflöſung der Sinnenwelt, wie ſie uns jetzt erſcheint, und die Herſtellung einer neuen, weit vollkommnern, aus welcher phyſiſches und moraliſches Uebel ausgeſchieden iſt. Sollte damit zugleich die Umwandelung alles moraliſchen Böſen in moraliſches Gutes, die ſchon im jetzigen Weltzuſtande beginnt, vollendet werden, und auch alle Strafe der Sünde aufhören (wovon hernach); ſo läßt ſich nicht läugnen, daß eine ſolche Wiederbringung der Dinge „den die Vernunft befriedigenden Abſchluß der Lehre von der Schöpfung einer göttlichen Welt gewährt.“ (Marheinecke, Grundlehren der chriſtl. Dogm. S. 594.) Die δικαιοσύνη, welche Petrus der neuen Welt beilegt, wäre daher eben ſowohl eine phyſiſche als moraliſche Vollkommenheit.

Doch wenn man auch an eine objective Umänderung der Sinnenwelt nicht denken wollte; ſo würde ſchon der Untergang der jetzigen Sinnenwelt, und die Entſtehung einer neuen weit herrlichern durch die Lehre von der Auferſtehung der Todten, und der Ausrüſtung der menſchlichen Seele mit einem verklärten Leibe, dem daher auch ein reicheres und tieferes Vermögen, die Sinnenwelt zu percipiren, gegeben werden muß, nothwendig bedingt ſeyn. So wie für den Blindgebornen, wenn ihm die Kunſt den Sinn des Geſichts gibt, eine ganz neue Welt, ein neuer Himmel und eine neue Erde entſteht; ſo muß auch für den Auferſtandenen, wenn ihm neue Sinne gegeben wer-

den, eine neue Welt entſtehen, wenn ſich auch die Objecte der Sinnenwelt nicht verändern. Und wenn die jetzige Form der Sinnenerkenntniß nicht wiederhergeſtellt wird, und auch bei allen Lebenden verloren geht; ſo muß damit zugleich ein Untergang der jetzigen Welt verbunden ſeyn, und das Alte, durch die jetzige Form der Sinnlichkeit Bedingte, vergehen. Damit aber vergehen zugleich alle aus der jetzigen Sinnlichkeit entſpringende Anreizungen zum Böſen, und für die mit einem verklärten Leibe verbundene Seele hört die lucta carnis cum spiritu gänzlich auf.

Bei dieſer Anſicht der Sache iſt die Erneuerung der Welt etwas, was mit der Auferſtehung innig zuſammenhängt, und aus ihr, wie wir ſie gefaßt haben, mit Nothwendigkeit folgt, und ſich nicht nur auf die Erde, ſondern auch auf den Himmel, d. i. das ganze Reich ſinnlicher Dinge bezieht. Zugleich iſt erklärlich, wie die Auferſtehung ſelbſt eine große Hauptſtufe in der Entwickelung und Beſeligung des menſchlichen Geſchlechts ſeyn kann, und wie ſie von Unſterblichkeit überhaupt, und dem fortdauernden Leben des Geiſtes ohne Verbindung mit einem Organ für die Perception der Sinnenwelt verſchieden iſt.

§. 174.

η) Kritik der kirchlichen Lehre von der ewigen Seligkeit.

Da die in dieſem Leben eintretende Vergeltung des Guten und Böſen weder der Moralität völlig angemeſſen, noch bei allen Individuen gleichmäßig iſt, noch in jedem Falle eintritt (1. Thl. S. 438.); ſo muß die Vernunft wegen der Gerechtigkeit Gottes eine Vergeltung jenſeit des Grabes annehmen, ſo wie ſie auch hierdurch zum Glauben an Unſterblichkeit überhaupt getrieben wird (§. 164.). Es gibt daher nach dem Tode Belohnungen und Beſtrafungen, von denen es ſich denken läſſet, daß ſie nach

Beſchaffenheit des Subjects geſteigert oder gemindert werden können. Als eine ſolche Steigerung betrachtet die Kirche die Zeit der Auferſtehung.

Was nun 1) die Belohnungen der Auferſtandenen betrifft: ſo ſtimmt das, was die ſymb. Bücher darüber enthalten, (ſ. §. 162.) mit den Ausſprüchen der N. T. überein [303]). Die Namen, mit welchen ſie im N. T. bezeichnet werden, ſind 1) allgemeine, *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος*, Leben, mit dem Nebenbegriffe der Glückſeligkeit; — *δόξα καὶ τιμή* Röm. 2, 7. 2 Kor. 4, 7. ein würdiges, köſtliches Glück; — *σωτηρία* 1 Theſſ. 5, 9. Hebr. 5, 9. 1 Petr. 1, 5. 9. — *στέφανος δικαιοσύνης*, 2 Tim. 4, 8. 1 Petr. 5, 4. die Belohnung der Tugend. 2) partielle, die ſie nur von einer gewiſſen Seite auffaſſen: *ἀφθαρσία* Röm. 2, 7. — das Schauen Gottes und Chriſti, Matth. 5, 8. 1 Joh. 3, 2. Hebr 12, 14. 3) relative, als: *τὰ μὴ βλεπόμενα*, 2 Kor. 4, 18.; *κληρονομία*, Eph. 1, 18.; *βασιλεία τῶν οὐραν.* oder *ἐπουραν.* 2 Tim. 4, 1. 18. Jak. 2, 5.; *κλῆρος*, Kol. 1, 12.; *κατάπαυσις*, Hebr. 4, 11.

Auch der Ort der Seligkeit führt verſchiedene Namen, die theils bildlich ſind, theils eigentlich. Er heißt

---

303) Ueber Seligkeit und Verdammniß: W. E. Ewald, Betrachtungen von Himmel u. Hölle. Brem. 1734. 8. W. Sherlock, Betrachtungen über die Glückſeligkeit der Frommen und Beſtrafung der Gottloſen in d. künft. Welt. A. d. Engl. von Franzen. Lüb. 1746. 8. — Ueber die Seligkeit beſonders: G. Calixt. lib. de bono perfecto, s. aeterna beatitudine. Helmst. 1664. 4. J. F. Friſch, ſchriftmäßige Abhandl. von Belohnungen in den ewigen Hütten. Lpz. 1749. 8. Lavater, Ausſichten in die Ewigkeit. 4. B. 4te Ausg. Zürch, 1782. 8. (Ein Auszug aus dieſem Werke unter demſelben Titel. Zürch, 1781. 8.) F. W. Kläden, Verſuch über d. Ewigkeit u. ihre Freuden. Halle, 1786. 8. — G. C. Storr, diss. de beata vita post mortem. Tub. 1785. 8. u. in ſ. opp. acad. II. p. 75. Von dem ſeligen Zuſtande d. Seele nach d. Tode vor der Auferſtehung, von G. C. Storr; a. d. Lat. überſ. von W. L. Storr. Tüb. 1791. 8. Goldammer, Betrachtungen über das zukünft. Leben. Lpz. 1791. 8.

Paradies Luk. 23, 43. 2 Kor. 12, 4., in wiefern das Paradies der erſten Menſchen ein Bild der Glückſeligkeit iſt, in welcher der Menſch urſprünglich lebte; der Schoos Abrahams Luk. 16, 22., wodurch gleichfalls ein leidensfreier Zuſtand für die Frommen bezeichnet wird; das himmliſche Jeruſalem Hebr. 12, 22. (Apok. 21, 10 ff.), in wiefern das irdiſche Jeruſalem als der Ort, wo Gott ſein Volk mit beſondern Gnadenerweiſungen ſegne, betrachtet wurde. Der gewöhnlichſte Ausdruck iſt Himmel, womit die μοναὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ τ. πατρ. Joh. 14, 2. gleichbedeutend ſind. (Vergl. Luk. 16, 9.) Daß die alte Welt den Himmel als ein feſtes Gewölbe und als einen beſondern Ort und Sitz der Gottheit betrachtete, iſt bekannt. Auch weiß man, daß ſie mehrere Unterſchiede annahm, und von mehrern Himmeln ſprach[304]), in deren höchſtem, reinſtem und feinſtem, dem Empyreum, nach der Meinung der Scholaſtiker, die Gottheit wohne. Dieſe

---

304) S. 2 Kor. 13, 2. 3. und daſelbſt die Ausleger. Eine recht ausführliche Beſchreibung der Himmel findet man im Teſtamente der 12 Patriarchen. Bei Fabricius, Cod. Pseudep. V. T. Tom. I. p. 545. ff. Der erſte Himmel iſt der Raum zwiſchen Erde und Wolken; der 2te der Sitz der Wolken und des Waſſers, des Hagels und der böſen Geiſter; der 3te iſt glänzender und unendlich höher, und der Sitz der himmliſchen Heerſchaaren der Engel (δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν), denen die Beſtrafung der böſen Geiſter am Gerichtstage übertragen iſt; im 4ten ſind die Heiligen; im 5ten die ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου, die höhern Engelsklaſſen, welche für die Sünden der Gerechten fürbitten; im 6ten die Engel, die den Engeln des Angeſichts die Antworten auf ihre Fürbitten überbringen; im 7ten die θρόνοι und ἐξουσίαι, die Engel, welche Gott ohne Unterlaß in Hymnen preiſen. — Es iſt jedoch nicht aus der Acht zu laſſen, daß dieſe Stelle höchſt wahrſcheinlich ein ſpäteres Einſchiebſel iſt. Die Meinungen der Rabbinen ſ. b. Schöttgen, hor. hebr. I. 718. Die Zahl der Himmel wurde verſchieden angegeben. Origenes c. Cels. VI, 21. ſagt: „Ob es ſieben Himmel gebe, oder überhaupt eine beſtimmte Anzahl derſelben, darüber ſagen die in den Kirchen recipirten (die kanoniſchen) Schriften nichts.“

Meinung verwarfen unſre Theologen, waren aber darüber zwieſpaltig, ob der Himmel ein Ort, oder bloß ein Zuſtand ſey, und wenn er ein Ort ſey, und einen beſondern Wohnſitz der Seligen bezeichne, ob man ihn als materiell oder geiſtig, als geſchaffen oder ungeſchaffen zu denken habe. Man erkannte aber immer mehr, daß man über den Himmel nichts Beſtimmtes wiſſen könne, und faßte entweder daraus, wie die meiſten unſrer ältern Theologen, bloß den Begriff eines vollkommnern, dauerhaften und glückſeligen Wohnorts auf, weil Himmel im Gegenſatze gegen die Erde das Hohe, Dauerhafte, Reine und Glückſelige bezeichnet [305]), oder man meinte, es werde damit bloß ein glückſeliger Zuſtand bezeichnet [306]). So wenig man aber auch den phyſikaliſchen Begriff der alten Welt vom Himmel in die Religionslehre aufzunehmen hat: ſo liegt doch in ihm der Begriff eines äußerlichen Verhältniſſes, der Begriff der Entfernung der Seele von der Erde, als dem Gegenſatze des Himmels, und des

---

305) So Gerhard, T. IV. p. 253: „Certum πού, in quo electi aeternam laetitiam et gloriam participabunt. Himmel genannt propter pulchritudinem, altitudinem, magnitudinem et majestatis celsitudinem“ Deßgleichen Reinhard, Dogm. S. 683. Michaelis, Dogm. S. 589., der den Wohnſitz der Vollendeten in der erneuten Erde ſucht; Döderlein, II. pag. 533.: „Quidquid grande, sublime, durabile, beatum animus concipit, id in coelo, i. e. extra huius orbis ambitum quaerendum putat.“ — Eben ſo Baumgarten, Dogm. 2. B. S. 336.: „Himmel, der Ort der feierlichen, gnädigen u. herrlichen Offenbarung Gottes, die auf eine anſchauende Weiſe geſchieht.“

306) S. C. M. Pfaff, diss. de coelo beatorum, der die Meinung hatte, der Himmel ſey kein beſtimmter Ort, ſondern in Gott ſelbſt, in deſſen Hand und Schoos die Geiſter der Seligen ruhten. Morus (epit. pag. 297.): „Ipsum illud: *coelis esse*, magis indicat statum conditionemque hominis, quam locum certum.“ Schott (epit. §. 101.) braucht: „in coelis s. in regno coelesti“ als gleichbedeutend, und ſcheint dieſer Meinung gleichfalls zu ſeyn. Eben ſo Eckermann Dogmat. 3. B. S. 726.

Eintritts in eine vollkommnere Welt, ſo wie die Andeutung, daß die Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts nicht bloß aus ſeinem innern Zuſtande, ſondern auch aus ſeinen äußerlichen Verhältniſſen, in die es treten ſolle, hervorgehen werde. Die μοναί, welche Jeſus Joh. 14, 2. erwähnt, zeigen, daß der Zuſtand der Vollendeten nicht als ein ewig abgeſchloſſener zu denken iſt, ſondern als ein Fortſchreiten in wechſelnden Verhältniſſen. Noch weniger kann man den Himmel als ein geſchloſſenes Behältniß anſehen, das etwa eine ſpäte Reue, oder der anmaaßliche Spruch eines Prieſters den Sterbenden aufſchließen könne, ſondern er iſt die Fortſetzung des Lebens in ganz neuen Verhältniſſen. Die Speculationen über den Wohnort der Seligen ſind daher überflüſſig, da die Schrift hierüber nichts beſtimmt, und die künftige Glückſeligkeit nicht allein vom Orte, ſondern auch von der Beſchaffenheit des neuen Wohnſitzes und ſeinem Verhältniſſe zu dem neuen und vollkommnern Empfindungsvermögen abhängt, das uns nach der Auferſtehung zu Theil werden ſoll.

Nach dem N. T. beſteht nämlich die Seligkeit des Himmels

1) nicht bloß in dem angenehmen Bewußtſeyn, daß man hier tugendhaft gehandelt habe, und in der daraus hervorgehenden Selbſtzufriedenheit; denn damit würde unſer Geiſt ſich nicht befriedigen [307]); ſondern

---

307) Döderlein, inst. th. chr. T. II. p. 539: „Illi ipsi, qui virtutem et sapientiam, quamvis magnam, in novam illam vitam detulerint, non similes erunt istis commentitiis Epicuri Diis, qui in intermundiis collocati, conscientia tranquillitatis suae et cogitatione hac se per omnem aeternitatem sustentant: belle mihi est, cuius, meo sensu et animo, celeriter satietas venerit. Enimvero quid futurum est iis, qui honeste quidem vitam transegerunt, caeterum implicati vitae humanae negotiis, non potuerunt sapientiae copiam comparare eam, qua frui in altera vita possent? Quid iis,

2) in erhöhter und erweiterter Thätigkeit. Dieſes lehrt 1 Kor. 13, 13., wo die Liebe als auch in der Ewigkeit fortdauernd beſchrieben wird, die aber nicht gedacht werden kann ohne thätige Aeußerung; der Ausdruck 2 Tim. 2, 12.: daß wir mit Chriſto herrſchen würden, was offenbar das Bild eines erhöhten Wirkungskreiſes iſt; und der Ausſpruch Jeſu Matth. 25, 21.: *ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.* Die Seligkeit wird daher nicht bloß eine leidende Empfindung, ein ruhiger Genuß ſeyn [308]), ſondern ein erhöhtes Wirken: und nur unter dieſer Vorausſetzung kann ſie auch

3) in Wachsthum an intellectueller und moraliſcher Thätigkeit und daher entſpringender Glückſeligkeit beſtehen. Die fortſchreitende intellectuelle und moraliſche Vollkommenheit läßt Paulus 1 Kor. 13, 9—13. hoffen; ſie folgt aus dem, was die Schrift vom Schauen Gottes ſagt; und Hebr. 12, 23. heißen die Vollendeten deswegen *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων.* (Matth. 5, 48.) Vergl. Röm. 8, 21. Auch liegt ſie in der Natur der Sache, da nicht nur die neuen äußerlichen Verhältniſſe unſre Kenntniß von Gott und der Welt und unſern Geſichtskreis unendlich erweitern werden, ſondern auch die höhere Einſicht in Gottes Weſen, und ſeine moraliſche und phyſiſche Schöpfung, ſo wie die Befreiung von den

---

qui acerbo fato in principio vitae functi nihil eorum ex hac vita deportarunt, quibus fruendis se possent oblectare?" Vergl. Ammon, wiſſ. pr. Theol. §. 304.

308) Dieſe falſche Vorſtellung beſtreitet ſchon Michaelis, Dogm. S. 579., und äußert unverhohlen, daß ein ſolches Glück etwas Langweiliges haben würde. Und Morus epit. p. 298. ſagt: „Beata vita – erit cum occupatione et progressione; (qua progressione et occupatione quid intelligenti naturae beatius existimari potest?) non autem censebitur mera remunerationis fruitione; omnium minime vero suavitatum arbitrariarum otiosa perceptione: quasi ibi tantum bene sit alicui, ubi fruitur, ubi accipit, non vero et ibi, ubi discens virtutemque exercens agit ipse atque occupatur."

Reizungen unſrer jetzigen Sinnlichkeit unſre Tugend erhöhen müſſen. Eine ſolche moraliſche Vollkommenheit aber, daß ſelbſt die Möglichkeit zu ſündigen wegfiele, was die ältern Theologen confirmationem in bono nannten, kann nicht erwartet werden, weil dieſe nur allein in Gott Statt findet, und es für Geſchöpfe keine abſolute Vollkommenheit gibt. — Für einen beſondern Theil der Vollkommenheit und Glückſeligkeit, ja als die Hauptſache derſelben erklärten die ältern Theologen das Anſchauen Gottes, die visionem Dei beatificam, und als Folge derſelben die fruitionem Dei [309]). Man berief ſich fälſchlich außer mehrern Stellen des A. T. auf die Beweisſtellen 1 Kor. 13, 12. Hebr. 12, 14. und 1 Joh. 3, 2., welche aber nicht vom Anſchauen Gottes handeln. Denn 1 Kor. 13, 12. ſpricht Paulus nicht von Gott, ſondern überhaupt von zukünftigen Gütern, die dann nicht mehr bloß Bild, Symbol oder Hoffnung, ſondern Wirklichkeit ſeyn, und von uns genoſſen werden würden. *Πρόςωπον πρὸς πρόςωπον* „adspectabilia et ipso usu praesentia,“ wie es Döderlein II, p. 542. treffend erklärt. 1 Joh. 3, 2. iſt aber der *αὐτός*, den wir ſehen ſollen, nicht Gott, ſondern Chriſtus. Denn *αὐτός* und *ἐκεῖνος* V. 3. ſind offenbar daſſelbe Subject; *ἐκεῖνος* aber wird V. 5., ohne daß Jeſus weiter genannt wird, von Chriſto geſagt, ſo wie *αὐτός* im Vorhergehenden Kap. 2, V. 27. 28. und im Nachfolgenden V. 5—7. ſich gleichfalls auf ihn

---

309) Voëtius, diss. select. II. p. 1193 f. C. E. Weismann, de visione Dei beatifica. Tub. 1746. Hirſch, Schrift- und Vernunftmäßige Gedanken wider Meyers Tractat, daß die Auserwählten mit ihren Augen des Leibes das unmaterielle Weſen Gottes ſehen werden. Dresd. 1747. 4. C. A. Heumann, meditatio, de modo quo visuri sumus Deum in vita aeterna. In den act. Erudit. Lips. 1714. p. 108 sq. Unter fruitio Dei verſtand man die aus dem Anſchauen Gottes hervorgehende Liebe zu Gott. S. Calov, Tom. XII. p. 278. Quenſtedt I. p. 560. Hollaz, I. p. 671.

bezieht. In der Stelle Hebr. 12, 14. iſt es aber wahrſcheinlich, daß der κύριος nicht Gott, ſondern gleichfalls Chriſtus iſt; wenigſtens bleibt die Stelle zweifelhaft. Apok. 22, 4. iſt das ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ nichts anders als hebraiſirender Ausdruck für: vor ihm ſtehen, ihm dienen, in unmittelbarer Verbindung mit ihm ſeyn. Denn das Bild iſt von einem orientaliſchen Herrſcher hergenommen, der diejenigen vor ſeinem Throne Platz nehmen läßt, die er liebt und ehrt. Vielleicht iſt auch die Redensart von dem Erſcheinen des Prieſters vor Gott im Tempel hergenommen, da der Zuſammenhang wahrſcheinlich macht, daß der Verfaſſer hier den himmliſchen Tempel und den Dienſt in ihm beſchreibt. — Dagegen ſpricht Chriſtus ſelbſt (Matth. 5, 8.) von einem Schauen Gottes, das moraliſchen Menſchen zu Theil werden ſoll; wobei es aber ungewiß iſt, theils ob Jeſus dieſen Ausdruck aufs künftige Leben oder aufs jetzige beziehe (wie er im letztern Falle gemeint ſey, zeigen Joh. 12, 44 f. und K. 14, 6—10.), theils in welchem Sinne er ihn gebraucht haben möge. Die Wörter des „Sehens" ſtehen in den meiſten Sprachen für Erkennen und geiſtiges Empfinden überhaupt, beſonders für intellectuelle Erkenntniß. So auch in der heiligen Schrift. Doch hat im A. T. die Formel „Gott ſchauen" noch einen beſondern Sinn; ſie heißt entweder ein Symbol Gottes ſchauen, wie Geneſ. 32, 30. Deut. 5, 4., oder ſeiner beſondern Gnadenerweiſungen gewürdigt werden, und dadurch zu dem beſtimmtern glücklichern Gefühl ſeiner wirkſamen Gegenwart kommen, wie 2 Moſ. 33, 1. 4 Moſ. 12, 8. Da man dieſe wirkſame Gegenwart Gottes vorzüglich auf die Stiftshütte, ſpäterhin den Tempel, bezog, ſo heißt das „Angeſicht Gottes" oft ſo viel als die Stiftshütte, der Tempel (Pſ. 17, 17. Levit. 10, 18. 1 Sam. 2, 13. Pſ. 100, 2.), und „ſein Angeſicht ſchauen," ſo viel als: in den Tempel kommen und ſeiner Gnade theilhaftig werden. S. Pſ. 42, 3. Pſ. 17, 15. *Τὸν θεὸν ὄψονται* Matth.

5, 8. kann alſo ſo viel heißen, als: ſie werden Gottes beſonderer Wohlthaten gewürdigt werden, und an dieſen ſeine gnädige wirkſame Gegenwart empfinden [310]). Ob nun gleich die Formel „Gott ſchauen" nicht ſowohl eine größere intellectuelle Kenntniß von Gott, als vielmehr den Zuſtand der durch göttliche Wohlthaten geſteigerten Glückſeligkeit überhaupt bezeichnet; ſo folgt doch aus der Natur der Sache, daß die Vollendeten auch eine höhere intellectuelle Kenntniß von Gott bekommen werden, weil nicht nur die Erkenntnißkräfte der Seele einen freiern Spielraum bekommen, ſondern auch die Belohnungen der Tugend, die vollkommnere Kenntniß des Weltalls uns die Natur Gottes und ſeiner phyſiſchen und moraliſchen Weltordnung näher offenbaren müſſen [311]). Gleichwohl hat man das Schauen Gottes, worin ſchon Plato und Pythagoras das höchſte Gut ſuchten, in der chriſtlichen Kirche lange Zeit eigentlich genommen, und dabei nicht nur an ein Verſtehen der göttlichen Rathſchlüſſe, ſondern auch an ein Schauen der Subſtanz Gottes gedacht, von dem einige Fanatiker glaubten, daß es ſchon im irdiſchen Leben einigermaßen Statt finden könne. Die gröbere

---

310) „Apud Hebraeos (ſagt Döderlein, II. p. 542.) in formula videre Deum generatim latet imago dignitatis ac felicitatis, sicut in reliquis, quae contubernium cum Deo, familiaritatem et favorem significant." — Aus dem A. T. berief man ſich auf die Stellen Hiob 19, 26 f. Pſ. 11, 7. 16, 11. 17, 15. 27, 4. 13. 36, 10. 42, 2. Jeſ. 66, 18., wo aber nirgends von einem Schauen Gottes nach dem Tode die Rede iſt.

311) Manche glaubten, Gott werde der Unwiſſenheit der Seligen, beſonders der Kinder und der Ungebildeten, durch unmittelbare Offenbarungen (was man lumen gloriae nannte) zu Hülfe kommen. S. Döderlein, II. p. 542. Hollaz in ſ. exam. th. acr. I. p. 669. ſagt: „Lumen gloriae est donum coeleste et supernaturale, quod essentiam divinam intime praesentem demonstrabit et ad Deum clare videndum elevabit." Die visio beatifica ſelbſt definirt er p. 668.: „Actus intellectus, lumine gloriae collustrati, quo is Deum clare et immediate, ut in se est, cognoscet."

ſinnliche Vorſtellung, daß man Gott nicht bloß intuitiv mit der Seele, ſondern auch, wie Calov, Hollaz, Quenſtedt, Baier, ſagten, mit den oculis *glorificatis* des Leibes (Hiob 19, 27.) die Subſtanz Gottes oder speciem Dei intelligibilem ſchauen werde; dieſe craſſe Vorſtellung, wobei vorausgeſetzt wird, die Subſtanz Gottes ſey etwas Räumliches, die ſchon Origenes, Auguſtin, Ambroſius und Andre verworfen hatten, verließen Buddeus, Baumgarten, Mosheim wieder, und hielten ſich an die geiſtigere Vorſtellung dieſer Kirchenväter, welche eine intuitive, aus unmittelbarer intellectueller Anſchauung entſtandene Kenntniß Gottes darunter verſtanden*). Buddeus nämlich

*) Es würde zu weit führen, wenn hier die ſo weit von einander abweichenden Vorſtellungen der Kirchenväter von den letzten Dingen angegeben werden ſollten; es iſt aber auch nicht nöthig, da dieſe Meinungen auf die weitere Entwickelung des theologiſchen Syſtems keinen Einfluß hatten und mehr ein Spiel der Phantaſie als ein Erzeugniß der Theologie waren. Darum möge hier auszugsweiſe nur die Beſchreibung ſtehen, die Origenes περὶ ἀρχῶν, II. cap. 11. von der Seligkeit des Himmels gibt. „Einige, ſagt er, machten ſich ſinnliche Vorſtellungen und hoffen wieder alle ſinnlichen Freuden zu genießen, und glaubten deßwegen eine Wiederherſtellung des ſinnlichen Leibes und an ein irdiſches Jeruſalem. (Die Chiliaſten). Sie verſtänden die Schrift judaico quodam sensu, die doch geiſtlich zu verſtehen ſey. Die Heiligen würden ſpeiſen, aber das Brod der Weisheit; ſie würden herrſchen, d. h. die Unwiſſenden in göttlichen Dingen unterrichten. Das Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit werde befriedigt werden, und die Seele Gott und die Natur erkennen. Erſt müſſe ſie die irdiſchen Dinge und Verhältniſſe vollkommen erkennen lernen, was lange Zeit fordere, daher die Seele erſt lange Zeit im Paradieſe, d. h. in einem irdiſchen Orte, gleich als in einer Schule verweilen müſſe. Je ſchneller ſie lerne, deſto ſchneller erhebe ſie ſich zu ätheriſchen Wohnplätzen, die man Himmel nenne, wo ſie nun das lernen müſſe, was in den himmliſchen Weltkörpern enthalten ſey und geſchehe, und welche Ordnung in ihnen herrſche. Dann erſt, wenn ſie dieſes alles begriffen habe, komme ſie zum Ueberſinnlichen und lerne dieſes kennen. Cumque, heißt es zuletzt, in tantum profecerimus, ut nequaquum carnes et corpora, forsi-

(Dogm. S. 475.) erklärt die visio Dei durch immediatam Dei cognitionem, sine interventu idearum, (alſo keine discurſive, durch Vernunftſchlüſſe erlangte) quas effectus suppeditent, und ſetzt ſie der cognitio abstractiva entgegen, die wir hier von Gott haben. Er nennt ſie darum eine cognitionem intuitivam intellectualem, wo wir, wie Gerhard (IX. p. 344.) ſagt: sine involucro quodam externo cognoscemus essentiam divinam. Eben ſo Baumgarten (Dogm. 3. B. S. 735.). — Michaelis aber (Dogm. S. 586.) erklärt es für eine unmittelbare Empfindung von Gott, durch einen uns zu ertheilenden Sinn, für welchen die Schrift keinen beſſern und geiſtigern Ausdruck habe, als den des Sehens; die neuern, wie Danov, Reinhard, Döderlein, Ammon, Wegſcheider, verſtanden darunter wachſende Kenntniß Gottes überhaupt, ſowohl intuitive als discurſive. Storr dagegen (Dogm. S. 473. u. 475.) meint, mit dem Pſeudo-Dionyſius Areopagita, Theodoret, und einigen Scholaſtikern, die Vollendeten würden Gott ſchauen in der menſchlichen Natur Chriſti, in wiefern dieſe mit der göttlichen vereinigt ſey; eine Meinung, welche durch Joh. 8, 19. 12, 45. 14, 9. allerdings, nur in einem andern Sinne, beſtätigt wird, indem daſelbſt von Chriſto während ſeines Erdenlebens, als Gottgeſendeten, die Rede iſt [312]. Das N. T. ſetzt die Seligkeit

---

tan ne animae (ψυχαί) quidem simus, sed mens (πνεῦμα) et sensus (νοῦς) ad perfectum veniens nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem.“

312) Da man ſchon ſeit den älteſten Zeiten einen Mittelzuſtand zwiſchen Tod und Auferſtehung annahm: ſo war es conſequent, zu behaupten, daß die Seelen vor der Auferſtehung entweder gar nicht, oder nicht vollkommen, zum Anſchauen Gottes gelangen würden. So Tertullian und mehrere Kirchenväter, und nach der Reformation Calvin, Calixt, Schmalz, Urſinus u. A. Doch behielt in der abendländiſchen Kirche die Meinung, daß die

4) in Befreiung von den Uebeln und Beſchwerden dieſes Lebens, namentlich vom Tode, und dieſes iſt eine natürliche Folge der Befreiung von unſrer jetzigen Sinnlichkeit und unſrer jetzigen Verbindung mit der Sinnenwelt. Röm. 8, 21 ff. 1 Kor. 15, 53 f. 2 Kor. 5, 1—4. 2 Theſſ. 1, 7. 2 Tim. 4, 18. Hebr. 4, 9. (Apok. 14, 13. 21, 3. 4.). Ferner

---

Seligen noch vor der Auferſtehung zum Anſchauen Gottes gelangen würden, die Oberhand, und obgleich der Papſt Johann XXII. das Gegentheil behauptete; ſo wurde ſeine Meinung dennoch auf einem Concilio zu Florenz verworfen. In der morgenländiſchen Kirche blieb ſie aber die herrſchende. Diejenigen, welche in dieſes Anſchauen die Hauptſache der Seligkeit ſetzten, behaupteten auch, weil Schauen ein einfacher Act ohne Grade iſt, daß die Seligkeit bei allen dieſelbe ſey, und keine Stufen habe.

313) Die Beſchreibungen jüdiſcher Schriftſteller von der Freiheit von irdiſchen Leiden im Meſſiasreiche ſ. in Bertholdts christ. jud. p. 221 f. Sie rechneten auch die Freiheit vom Tode dazu. Im 4ten Buche Esdra, in der arabiſchen Ueberſetzung, wird die Seligkeit ſo beſchrieben: ſie beſteht theils in dem Anſchauen Gottes, theils in ſieben Belohnungen: Nämlich 1) daß die Seligen den Feind (τὸν ἐχθρόν, Matth. 13, 29. den Teufel) beſiegt haben im Kampfe; 2) daß ſie die Laſterhaften vor Durſt glühen und durch ewiges Feuer gemartert ſehen werden (vergl. Luk. 16, 24.); 3) daß ihnen Gott bezeugt, daß ſie durch den Glauben das Leben erlangt haben (Joh. 20, 31.); 4) daß ſie das Vergnügen des Troſtes, die frohe Hoffnung der Glückſeligkeit und Güter, die ſie dereinſt in den Wohnungen des Lebens erlangen werden, genießen; 5) daß der Tod von ihnen entfernt iſt, und ſie ſich bereiten, Gott zu ſchauen; 6) daß ſie wiſſen, ihr Antlitz werde glänzen wie die Sonne und die Sterne (vergl. Dan. 12, 3.), und daß ſie nicht mehr ſündigen werden; 7) das Anſchauen Gottes, in welchem niemand erſättiget wird, und der Preis Gottes. — In derſelben Schrift K. 7, 6 ff. wird geſagt: zum himmliſchen Jeruſalem führe nur ein einziger ſchmaler Weg, auf deſſen rechter Seite Feuer und auf der linken tiefes Waſſer ſey. Vergl. Matth. 7, 13 f. Luk. 13, 24. Auch Zoroaſter kennt eine ſchmale Brücke, Tſchinevad, über welche der Eingang ins Lichtreich führt. — Der Vorſtellungen des Korans von den Freuden des Paradieſes gedenkt Ammon, bibl. Theol. 3. B. S. 282.

5) in die Gemeinſchaft Chriſti und der vollendeten Frommen, welche in eine neue und dauernde Verbindung mit einander treten, die nicht nur die Fortſchritte ihrer Vollkommenheit in Weisheit und Tugend, ſondern auch ihre Glückſeligkeit ſehr befördern muß. Luk. 16, 9. 22 f. Joh. 17, 24. 1 Kor. 15, 29. Phil. 1, 23. 1 Theſſ. 4, 13—18. 5, 10. 2 Theſſ. 2, 1. Hebr. 12, 22—24. Worin dieſe Verbindung der Vollendeten beſtehen werde, und ob zwiſchen ihnen beſondre Verhältniſſe, eine nähere Vertraulichkeit oder Abhängigkeit des einen von dem andern Statt finden dürfte, können wir nicht beſtimmen. Daß aber nach dem N. T. dieſes Vereinigtwerden mit Chriſto und allen Gläubigen auch ein Wiedererkennen der Seligen unter ſich vorausſetze, iſt ganz unläugbar, und ſo willkommen dieſe Verſicherung der Offenbarung dem menſchlichen Herzen iſt, ſo ſehr empfiehlt ſie ſich auch der Vernunft. Man hat zwar die Sehnſucht des menſchlichen Herzens nach Wiedervereinigung mit geliebten Perſonen für Schwärmerei oder doch für Schwäche erklärt, aber dabei vergeſſen, daß auch bei dem Glauben an Unſterblichkeit, ja an die Realität aller religiöſen Ideen, eine ſolche höhere Sehnſucht, oder ein ſolches Gefühl des Bedürfniſſes gefunden wird, und daß die Erwartung dieſer Wiedervereinigung mit dem Glauben an perſönliche Fortdauer nothwendig gegeben iſt. Denn ſoll moraliſche Vergeltung, welche im Bewußtſeyn dafür anerkannt wird, nach dem Tode ſtatt finden können, ſo muß auch Erinnerung an die Vergangenheit in der Seele bleiben; folglich auch das Intereſſe am jetzigen Leben und die Liebe zu den Menſchen, die wir hier liebten. Da ferner die Menſchen einerlei Anlagen und folglich auch ein Ziel haben; ſo iſt es natürlich, daß die, welche auf dem Wege des Gehorſams zu dieſem Ziele gehen, auch einerlei Weg haben, mit einander gehen, ſo wie auch die, welche durch die Wüſten der Sünde und des Elends zum Licht geführt werden, einen Weg haben werden. Welch ein

ärmlicher Zuſtand aber wäre es, wenn jede Seele einſam, ohne die andere zu erkennen, neben ihr leben und wirken ſollte? Läßt ſich wohl ein ſolches Eremiten-Leben mit der höchſten Weisheit vereinigen? Es iſt gewiß die dürftigſte Anſicht vom Leben überhaupt, wenn man es nur als ein rein-moraliſches Seyn, und nicht als etwas mit der Natur innig Zuſammenhängendes und aus ihr Hervorquellendes betrachtet; und ein moraliſches Fortſchreiten ohne Gefährten, ohne Wechſelwirkung auf verwandte Geiſter, ohne Gefühl der Außenwelt, ohne Rückblick in die Vergangenheit wäre ein Zuſtand, der uns ſchon hier gleichgültig ſeyn müßte, und dort uns unmöglich beſeligen könnte. Wenn aber der Apoſtel (1 Kor. 13, 13.) unter dem, was in der Ewigkeit bleiben ſoll, auch die Liebe nennt; ſo iſt offenbar, daß auch die Liebenden in Verbindung bleiben müſſen. Jedoch iſt das Wie und Wann dieſes Wiederfindens weder in der Schrift beſtimmt, noch durch die Vernunft mit Zuverläſſigkeit beſtimmbar, ſondern, wie die ganze Zukunft nach dem Tode, in ein für die Freude am jetzigen Leben ſehr wohlthätiges Dunkel gehüllt*). Ob wir aber gleich nicht beſtimmen können, woran ſich die Geiſter der Verſtorbenen erkennen werden; ſo können wir doch auch mit nichts beweiſen, daß ein ſolches Wiedererkennen unmöglich ſey, weil dieſe Demonſtration auf einer Induction aller Möglichkeiten des Wiedererkennens beruhen müßte, die wir bei der mangelhaften Erkenntniß unſrer Verhältniſſe nach dem Tode, ſchlechthin nicht machen können. Es iſt vielmehr unbeſtreitbar, daß es außer der ſinnlichen Unterſcheidung der verſchiedenen Individuen, die hier Statt findet,

---

*) „weil ſonſt, ſagt Marheinecke (Grundlehren der chriſtlichen Dogm. S. 586.), von der Wonne ſolches Wiederſehens zu lebhaft ergriffen, von der Liebe zu den Ihrigen zu weit hingeriſſen, und mit zu großer Verachtung dieſes geringen, irdiſchen Lebens ſich die Menſchen einander nicht überleben, ſondern ſich ihren geliebten Todten in die einſamen Gräber nachſtürzen würden.“

noch mannigfaltige Arten **geiſtiger** Unterſcheidungen geben kann, die wir noch gar nicht kennen, und daß alſo der Verluſt unſers jetzigen ſinnlichen Erkenntnißvermögens das Wiedererkennen nicht unmöglich macht. Alle Demonſtrationen dieſer Unmöglichkeit ſind ein wahrhaft unbeſcheidnes Ueberſchreiten unſers Wiſſens, ob es gleich dieſe Demonſtrationen hauptſächlich waren, durch die man die Hoffnung des Wiederſehens zu beſtreiten verſuchte [314]). Auch liegt in der chriſtlichen Auferſtehungs-

314) Hierüber ſ. G. **Less** progr. num beati parentes suos' liberos, conjuges, ceterosque amicos et familiares, quibuscum in terris vixerunt, denuo sint amaturi? Gott. 1773.; wiedergedr. in ſ. opusc. Vol. II. J. J. **Engel**, wir werden uns wieder ſehen. Gött. 1787. 8.; Nachtrag dazu 1788. Gegen Engel ſchrieb J. G. **Münch**: Werden wir uns wieder ſehen nach dem Tode? In Hinſicht auf Kants Unſterblichkeitslehre beantwortet. Briefe an Emma. Bayr. 1798. 8., womit zu vergl. iſt **Deſſ.** Wir ſehen uns wieder nach dem Tode. Briefe an mein. Georg. Nürnberg 1800. 8. und **Deſſ.** der Genius am Grabe, oder: wir finden uns wieder nach dem Tode. Nürnb. 1803. 8. Die Gründe **Münchs** werden dargeſtellt und beurtheilt im Neu. theol. Journ. 1798. 2 B. S. 49 ff. und widerlegt bei **Ewald**, die Religionslehren der Bibel, 2. Thl. S. 61 ff. Sie kommen darauf zurück: Sinnlichkeit, welche das zukünftige Leben nach den Wünſchen des jetzigen geſtalte, habe dieſen Glauben hervorgebracht; ohne Sinnlichkeit würden die Geiſter, beſonders die, welche nichts Auszeichnendes hätten, ſich nicht erkennen können; viele würden zu weit von uns an Vollkommenheit abſtehen, als daß eine freundſchaftliche Verbindung mit ihnen Statt finden könnte; die Nähe manches Menſchen werde uns ſogar unangenehm ſeyn; die vorangegangenen würden ſchon eine weit höhere Stufe der Vollkommenheit erſtiegen haben; die weitere Erziehung des menſchlichen Geiſtes werde beſſer von höhern Weſen, als von unſers Gleichen bewirkt werden, u. ſ. w. Alle dieſe Gründe beweiſen theils zu viel, und alſo nichts, theils ſind ſie aus Sätzen abgeleitet, die ſelbſt ganz problematiſch oder unerweislich ſind. — Daß auch **Wieland** in ſ. Euthanaſia das Wiederſehen beſtritten hat, iſt ſchon §. 161. bemerkt worden. **Erneſti** in ſ. neu. theol. Bibl. 9. B. S. 504 f. erklärt ſich auch dagegen; desgleichen E. G. **Winkler**: werden wir uns wieder ſehen? Leipz. 1818. 8. Dagegen wurde es wieder vertheidigt von J. A. **Thiele von Thielefeld**: Alfred und Ida; Briefe über Fortdauer und Wie-

lehre, nach welcher die Seele mit einem verklärten, aus dem frühern Körper gebildeten Leibe dereinſt wieder vereinigt werden ſoll, ein beſondrer Grund der Möglichkeit des Wiedererkennens, indem es wahrſcheinlich iſt, daß, dieſe Veränderung ſey welche ſie wolle, doch eine gewiſſe Analogie des verklärten und des frühern ſinnlichen Leibes bleiben wird. Daß aber nach Matth. 22, 30. die eheliche Verbindung nicht wieder hergeſtellt werden wird, beweiſet gar nichts dagegen, da dieſe Verbindung hier nur in Rückſicht ihres irdiſchen Zwecks, Erhaltung des Weibes und Fortpflanzung des Geſchlechts, betrachtet wird. — Nach dem N. T. beſteht die Seligkeit

6) in der Theilnahme an der Seligkeit, die Chriſto in ſeinem erhöhten Zuſtande zu Theil geworden iſt, Joh. 17, 20. Matth. 25, 21. 23. 2 Tim. 2, 10—12. 1 Theſſ. 5, 10. 2 Theſſ. 2, 14. 1 Kor. 15, 49. Hebr. 3, 14. 1 Petr. 1, 8. — und

7) in einer neuen vollkommnern und beſeligendern Verbindung mit den Objecten der Sinnenwelt. Dieſes liegt nicht nur in der Verheißung eines verklärten Leibes, ſondern auch in der Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, 1 Petr. 3, 13., und in der allgemeinen Verſicherung 1 Kor. 13, 9—13., die nicht nur auf Kenntniß der Idealwelt, ſondern auch auf Erkenntniß deſſen, was wir Sinnenwelt nennen, bezogen werden muß. Da unſre jetzige Kenntniß von der letztern allein durch die uns hier zu Theil gewordenen Sinne bedingt wird, und da es, wie ſchon Michaelis ſehr richtig erinnert, nicht nur möglich, ſondern höchſt wahrſcheinlich iſt, daß die Sinnenwelt weit mehr Eigenſchaften beſitzt, als uns die Sinne berichten, und daß ein höheres Erkenntnißver-

derſehen. 2te Aufl. Leipz. 1818. 8. — Ueber den exegetiſchen Grund dieſer Lehre im N. T. ſ. Auguſti's theol. Blätter. Jahrg. I. S. 436. 649. Jahrg. II. S. 107. 721. — Vergl. J. D. Mauchardt, über das Erinnerungsvermögen in Beziehung auf den Zuſtand nach dem Tode. Tüb. 1792. 8.

mögen auch weit vollkommnere Vorſtellungen von ihr gewähren wird; ſo iſt es ſchon an ſich höchſt wahrſcheinlich, daß die Seele, durch ein weit vollkommneres Organ in eine höhere Verbindung mit der Sinnenwelt geſetzt, dadurch nicht nur den Kreis ihrer Thätigkeit und Vollkommenheit, ſondern auch den Kreis ihres Gefühls außerordentlich erhöhen, und dadurch eine neue nicht geahnete Seligkeit empfinden wird [315]). — Uebrigens meinte ſchon Michaelis (Dogm. S. 581.)

8) daß die Seligkeit nicht ohne alle Miſchung von Uebel und Schmerz, und daß einiges Widrige zur Glückſeligkeit geſchaffener Geiſter unentbehrlich ſeyn dürfte, um den Geſchmack des Guten zu erhöhen; ſo wie auch ſchon Origenes (homil. in Levit. hom. 7, 2.) meinte, daß die Seligkeit der Frommen erſt am Ende der Dinge vollkommen werden würde, weil ſie über die Sünden ihrer lebenden Mitbrüder trauerten, was er aus Hebr. 11, 39. zu beweiſen ſucht. Beſtimmter aber ſprach Reinhard (Dogm. S. 687.) die Ueberzeugung aus, daß die Seligkeit des Himmels unmöglich ungemiſcht, d. h. ein Vergnügen ſeyn könne, das, wie die ältern Theologen

315) Dieſen in den dogmat. Lehrbüchern gewöhnlich übergangenen Punkt hebt ſchon Bahrdt (bibl. Syſtem der Dogm. S. 774.) heraus: „Auch unſre ſinnlichen Freuden (ſagt er) werden einſt ſtärker und vollkommner ſeyn, weil die Werkzeuge unſers Körpers, wodurch wir ſinnliche Gegenſtände empfinden, weit feiner und vollkommner ſeyn werden. — Denn Gott müßte ihnen den verklärten Körper ohne alle Urſache gegeben haben (was doch ſeiner Weisheit entgegen wäre), wenn ſie nicht vermittelſt deſſelben empfinden ſollten.“ Michaelis in ſ. Dogm. ſagt: „Sollte der Leib der Auferſtandnen auch neue, uns jetzt unbekannte Sinne bekommen; ſo würden daraus neue Vergnügungen in großer Verſchiedenheit und auch mit längerer Dauer entſtehen. — Daß mehr Sinne als dieſe fünf möglich ſind, iſt wohl kaum zu bezweifeln. Von ſo vielen Dingen, mit denen wir umgeben ſind, empfinden wir durch ſie nichts; ſollte es Gott nicht möglich ſeyn, auch für dieſe einen Sinn zu ſchaffen, dadurch ſie empfunden würden?“

meinten, in gleichem Grade ewig fortdauern und niemals durch ein unangenehmes Gefühl werde unterbrochen werden. Ein endliches Weſen könne nie einer ungemiſchten Seligkeit theilhaftig werden, ſondern nur Gott; mithin könne die Seligkeit des Himmels nicht frei ſeyn von unangenehmen Gefühlen, die theils aus der Einſchränkung unſrer Erkenntniß, theils aus den daher fließenden Fehlern der Schwachheit, theils aus den äußern Verbindungen und unſrer Thätigkeit in denſelben entſpringen müßten. Er beſtätigt dieſe Anſicht nicht ohne Grund durch 1 Kor. 13, 13. Denn wenn Glaube und Hoffnung uns in die Ewigkeit begleiten: ſo bleiben auch Dunkelheiten, Wünſche, unbefriedigte Sehnſucht, Bedürfniſſe, folglich eine Miſchung unſrer Empfindungen*). — Dieſe Seligkeit aber ſoll

9) eine ununterbrochene, ewige ſeyn, d. h. es wird kein Zeitpunkt eintreten, wo ſie eine Unterbrechung leiden, oder mit einem unglücklichen Zuſtande abwechſeln ſollte, und noch weniger wird ſie jemals ganz aufhören, ſondern ohne Ende ſeyn. Sie wird in der Schrift nicht nur eine ewige (*αἰώνιος*, Matth. 25, 46. Joh. 3, 16. 36. 1 Joh. 5, 21. 2 Kor. 4, 17. 18. 5, 1. 1 Petr. 5, 10.), ſondern auch 1 Petr. 1, 4. eine unvergängliche, unbefleckte (alſo durch Leiden nicht unterbrochene) und unverwelkliche Seligkeit genannt. Die Stellen Luk. 12, 33. 16, 9. ſind aber ungewiß. Wenn nun auch *αἰώνιος* in einigen Stellen der Evangelien nach jüdiſchem Sprachgebrauche die Glückſeligkeit im Zeitalter (*αἰών*) des Meſſias be-

*) Dabei wird *νυνὶ* 1 Kor. 13, 13. in der nicht ſeltenen Bedeutung jam, oder atqui, sed, wie Joh. 18, 36. Apoſt. 15, 10. 1 Kor. 12, 20. genommen. Andere erklären es durch: in hac vita, wo dann etwas anderes in der Stelle geſagt wird. Ich ſollte aber meinen, Paulus hätte dann das *ἄρτι*, das er V. 12. dem *τότε* entgegenſetzt, wiederholt, und finde in dem 8ten Verſe noch eine beſondere Beſtätigung der erſtern Erklärung.

zeichnet *), z. B. Matth. 25, 46. Joh. 3, 16. 36., ſo iſt doch *αἰώνιος* in andern Stellen in ſeiner eigentlichen Bedeutung „ewig“ zu nehmen, namentlich Joh. 17, 2. 3. 1 Joh. 2, 25. 5, 20. Röm. 5, 21. 1 Petr. 5, 10. 2 Kor. 4, 17. 18. 5, 1. Denn in der letztern Stelle K. 4, 18. wird das *αἰώνιον* dem *προςκαίρῳ*, dem Vergänglichen, entgegengeſetzt, und einer *οἰκία αἰών. ἐν τοῖς οὐρανοῖς* gedacht, und Röm. 5, 21. die *ζωὴ αἰών.* dem *θανάτῳ* entgegengeſetzt. Man könnte dabei nur noch bemerken, daß *αἰώνιος* häufig in der Schrift nur für lange dauernd ſtehe, ohne den metaphyſiſchen Begriff der Unendlichkeit auszuſprechen. Aber die Vernunft findet in Gottes Weisheit und Güte, mit welcher ſich die Vernichtung von Weſen, die zur Vollkommenheit entwickelt ſind, nicht vereinigen laſſen würde, hinlänglichen Grund, die ſtete Fortdauer dieſes Zuſtandes anzunehmen. Sie hat jedoch keine entſcheidenden Gründe, zu glauben, daß dieſer Zuſtand nicht, um irgend einen neuen, noch höhern, Entwickelungsproceß einzuleiten (wie dieſes beim Tode des Körpers der Fall iſt), eine kurze Unterbrechung leiden könnte. Eben ſo mag ſie nicht entſcheiden, ob dieſe Seligkeit ins Unendliche wachſen, und niemals zu einem Ruhepunkte gelangen werde, weil dieſes eine Unendlichkeit der Seele und ihrer Verhältniſſe, und eine Unerſchöpflichkeit ihrer Verbindungen vorauszuſetzen ſcheint, die die Welt ſelbſt als unendlich darſtellen, und uns nöthigen würde, entweder zu dem widerſprechenden Begriffe einer objectiven allmäligen Vergötterung des Menſchen, oder zu der pantheiſtiſchen Vorſtellung einer endlichen Vereinigung der Seele mit dem Weſen Gottes zu greifen[316]. Wir müſſen vielmehr hier anerkennen, mit welchem Rechte

---

*) Henke's Neu. Mag. 3. B. S. 236. 241. Dagegen Bauer, Theol. des N. T. I. S. 110.

316) Reinhard (Dogm. S. 689.) ſucht das unendliche Wachsthum des Menſchen in Vollkommenheit und Seligkeit da-

10) das N. T. behauptet, daß uns die höhere Beſchaffenheit der zukünftigen Seligkeit noch verborgen, und unausſprechlich, d. i. nicht in Begriffen aufzufaſſen und mit Worten darzuſtellen ſey. 1 Kor. 2, 9. 2 Kor. 5, 7. 12, 4. 1 Joh. 3, 2. 1 Petr. 1, 8. — Es betrachtet ſie aber

11) als eine Wirkung der Erlöſung Chriſti, als ein Geſchenk, das uns Gott um Chriſti willen ertheilt habe (1 Joh. 5, 11. 12. 13. Joh. 3, 36. 5, 24. 17, 2. Röm. 5, 21. 6, 23. 1 Theſſ. 5, 9. 10. 2 Tim. 2, 10. 1 Petr. 5, 10.), daher auch Jeſus ſelbſt *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* Hebr. 2, 10., *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* Hebr. 5, 9. vergl. Apoſt. 5, 31., *ἀνάστασις* und *ζωή* Joh. 11, 25. Kol. 3, 4. und *ἐλπὶς τῆς δόξης* Kol. 1, 27. genannt wird. — Die Seligkeit iſt daher in Rückſicht des Menſchen nicht etwas, das er als ein Recht ſeines moraliſchen Verdienſtes fordern könnte, ſondern ſie iſt, wie ſein ganzes Daſeyn, ein Geſchenk der Gnade Gottes und eine Folge der durch Jeſum geſchehenen Erlöſung. S. §. 154 ff. Auch iſt alle menſchliche Tugend immer nur erſt eine Gott ſchuldige Dankbarkeit für das jetzige Leben, nicht aber

---

durch zu erweiſen: „1) Die Neigungen unſers Herzens ſind aufs „Unendliche gerichtet und kennen keine Grenzen; welche Einrichtung „unſers Weſens nicht umſonſt gemacht ſeyn kann. 2) Iſt Still„ſtand bei einem endlichen Weſen, das ſich ſelbſt niemals genug „iſt, gar nicht möglich, ſondern es muß ſich entweder verſchlim„mern oder verbeſſern. Das Erſtere wird man von den Seligen „des Himmels nicht erwarten wollen, alſo muß das Letztere zu „hoffen ſeyn. 3) Die Natur der ewigen Seligkeit, wie die Schrift „ſie lehret, iſt ſo beſchaffen, daß ewiges Wachsthum nicht nur „möglich, ſondern auch ſogar nöthig iſt. 4) Da ein endliches We„ſen niemals unendlich werden kann: ſo läßt ſich nicht abſehen, „warum Gott den Menſchen irgendwo eine Grenze ſetzen und ſie „dadurch elend machen ſollte.“ Man ſehe auch Döderlein, inst. th. chr. II. p. 550 f. — Doch das Höchſte, was man darthun kann, iſt, daß uns der mögliche Fortſchritt ſubjectiv unendlich erſcheint; aber ein ewiger Fortſchritt iſt dadurch noch nicht erwieſen.

ein erworbenes Recht für ewige Fortdauer. Wenn nun aber gleichwohl in der Schrift der Tugend Belohnungen in der Ewigkeit verheißen werden, ſo iſt dieſes doch nicht ſo gemeint, als ob dadurch das neue Leben ſelbſt verdient werden könnte, da wir dadurch, daß wir uns nach Gottes Willen beſtimmen, ihm nur für das Seyn überhaupt danken; ſondern es wird damit nur darauf hingewieſen, daß Gott bei ſeinen Gnadengaben freiwillig auf unſern Gehorſam Rückſicht nehme, daß das jetzige und das künftige Leben in einer natürlichen und nothwendigen Verbindung ſtehen, und daß die Seligkeit nicht etwas ſey, was durch den Eintritt in einen Ort geſchenkt werde, ſondern ein Gut, deſſen wir uns durch eigene Thätigkeit bemächtigen müſſen, und von dem man ſich nur deſto mehr anzueignen wiſſen wird, je geſchickter man die Erde verläßt[317]).

Es gibt alſo Grade der Seligkeit, und dieſe werden nicht allein durch die äußerlichen Verhältniſſe der Seligen beſtimmt, ſondern auch durch ihre innere Beſchaffenheit. Dieſes lehren ſowohl die Schrift als die Vernunft[318]). Die Schrift lehrt es (Dan. 12, 3.)

---

317) „Est futura felicitas hactenus beneficium (χάρις Rom. 6, 23.), quatenus peccator redditur tamen felix: hactenus praemium, quatenus in tantum fit felix, in quantum ipse non impedivit, et eius anteacta vita patitur." Morus epit. p. 297.

318) J. F. Cotta, diss. de diversis gradibus beatorum. Tub. 1773. 4. J. Conr. Dannhauer, diss. de quaestione, an in vita aeterna futuri sint gradus gloriae. In den Tract. cur. pt. II. p. 366 sqq. — Die Lehre von den Stufen der Seligkeit findet man beim Origenes und andern Kirchenvätern. Nach Clem. Alex. Strom. 6, 4. bekommt der Gnoſtiker den höchſten Grad der Seligkeit. Origenes (homil. in Psalm. hom. 1. in Ps. 38. §. 1.) findet in dem altteſtamentlichen Unterſchied zwiſchen Volk und Leviten einen Typus der himmliſchen Kirche, und ſagt: Erit et ibi (im Himmel) populus et ex populo Dei electi Levitae, et ex his rursum electi et eximii sacerdotes, et sacerdotum nihilominus differentiae quam plurimae. An einem andern Orte (comment. in Matth. Tom. XV, §. 12) beweiſet er die Stufen

Matth. 10, 15. 11, 22. 24. 25, 14 ff. V. 40. 45. Luk. 10, 12. 12, 47. 19, 16—19. Joh. 14, 2. Röm. 2, 6. 1 Kor. 3, 8. 14 f. 15, 41. 2 Kor. 9, 6. Gal. 5, 10. 6, 8. 1 Tim. 3, 13. 2 Tim. 1, 16—18. 4, 7. 8. 1 Petr. 1, 17., obgleich nicht alle dieſe Stellen gleiche beweiſende Kraft haben. Von den Schriftſtellen, welche man gegen die Stufen der Seligkeit anführte, gehört Matth. 19, 27—30. ſchon deßwegen nicht hieher, weil Jeſus da allein von und mit ſeinen Apoſteln und Vertrauten ſpricht, und Matth. 20, 1 ff. will Jeſus bloß den Gedanken ausdrücken, daß diejenigen, die ohne ihre Schuld (V. 6. 7.) ſpäter Chriſten wurden, an Glückſeligkeit andern, die früher Chriſten geworden wären, nicht nachſtehen ſollten; oder, wenn man die Parabel auf den Zuſtand nach dem Tode bezieht, daß Gott das Verdienſt unſers Lebens nicht nach der Größe des Pflichtkreiſes, den er uns angewieſen habt, alſo auch nicht nach der Maſſe des Guten, das wir vollbrachten, an ſich, nicht nach der Länge der Zeit, die wir im Dienſte der Pflicht gearbeitet haben, alſo nicht nach Umſtänden, die nicht in unſrer Gewalt ſtehen, ſondern bloß nach dem, was wir vermöge unſrer von Gott erhaltenen Kräfte, nach der uns angewieſenen bürgerlichen Lage und den Umſtänden leiſten konnten und wollten, beurtheilen werde. Denn dieß liegt in den verſchiedenen Stunden, zu denen der Herr die Arbeiter zum Dienſte beruft. — Auch die Vernunft erkennt, daß nicht alle Menſchen ein gleiches Maaß von Selig-

---

der Seligkeit aus dem Ausdrucke, daß jedem vergolten werden ſolle nach ſeinen Werken, und leitet dieſe Stufen ab von den Stufen der Moralität der Menſchen. Scholaſtiker fanden in der Lehre von der Verdienſtlichkeit der ſogenannten guten Werke Gelegenheit, ſie noch mehr auszuſchmücken. Luther und die Reformatoren (auch Calvin) behaupteten, die Seligkeit an ſich hange vom Glauben ab, aber die Grade von der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen. So auch Buddeus, Baumgarten, Seiler, Storr, Morus, Reinhard u. A.

keit erhalten können. Denn 1) fordert es ſchon die göttliche Gerechtigkeit, die einem jeden vergelten wird nach ſeinen Werken, daß eine eben ſo große Verſchiedenheit in den Belohnungen Statt finden müſſe, als in der moraliſchen Würdigkeit, und daß daher der, welcher erſt als Greis ſich beſſert, nicht ſo glücklich werden könne, als ein Andrer, der immer tugendhaft war. 2) iſt die Receptivität der Menſchen für die Seligkeit verſchieden, je nachdem ſie vollkommner oder unvollkommner dieſe Erde verließen; es kann daher auch das ſubjective Gefühl, das ſie in der Ewigkeit von den zukünftigen Gütern haben werden, nicht daſſelbe ſeyn, wenn man auch dieſe Seligkeit nicht bloß in natürliche innere Folgen der bewieſenen Tugend, ſondern in äußerliche poſitive Belohnungen ſetzt. Wenn man aber ſagte, das Verdienſt Chriſti ſey bei allen Menſchen von gleicher Wirkung, folglich müſſe auch die Seligkeit für alle gleich ſeyn; ſo ſetzt man dabei voraus, die Seligkeit ſey ein einfacher Zuſtand (z. B. das Anſchauen Gottes), nicht ein zuſammengeſetzter. Da aber die Seligkeit theils in höherer innerer Vollkommenheit, theils in einer neuen Thätigkeit, theils in der Verbindung mit andern Weſen, theils in einem neuen Verhältniſſe zur Sinnenwelt beſtehet, und überhaupt etwas Gemiſchtes iſt; ſo iſt ſie kein einfacher, ſondern ein mannichfaltiger Zuſtand. Ob nun gleich die Gnade Gottes uns in dieſen Zuſtand um Chriſti willen verſetzt; ſo folgt daraus doch nicht, daß auch damit das verſchiedene Maaß beſtimmt ſey, in welchem wir dieſes Zuſtandes theilhaft werden ſollen. So iſt der Zuſtand, in welchem der Menſch im jetzigen Leben ſich befindet, im Allgemeinen bei allen gleich, aber in Rückſicht des Glücks, das er ihnen gewährt, unendlich verſchieden.

Es erhellt aber auch hieraus, wie man ſagen könne: das Glück der zukünftigen Welt überſteige das moraliſche Verdienſt des Menſchen unendlich, ungeachtet man die Stufe ſeiner Seligkeit abhängig macht von ſeinem mora-

liſchen Verdienſte [319]). In wiefern nämlich dieſer ſelige Zuſtand im Allgemeinen ein Geſchenk Gottes iſt, und kein verdienter Lohn von Seiten des Menſchen, in ſofern überſteigt er alle moraliſchen Verdienſte: wir werden aus Gnaden gerecht um Chriſti willen. In wiefern aber das Maaß der Seligkeit abhängen ſoll vom Maaße des ſittlichen Verdienſtes, in ſofern findet ein Verhältniß Statt zwiſchen Tugend und Glück.

Endlich iſt auch aus den Behauptungen des N. T. klar, daß in der Ewigkeit nicht allein natürliche, ſondern auch poſitive Belohnungen Statt finden. Denn die Vereinigung mit Chriſto und den Vollendeten, die Verbindung der Seele mit dem verklärten Leibe, die der Behauptung von einem ſchönern Himmel und einer ſchönern Erde zum Grunde liegende Idee von einer glücklichern und neuen Verbindung mit der Sinnenwelt, und die Erwähnung eines ſeligen Wohnorts überhaupt, machen es klar, daß ein Theil dieſer Glückſeligkeit von Gegenſtänden außer uns abhängen wird, und von Verbindungen, welche auf keine Weiſe aus der Natur der Tugend hervorgehen können.

§. 175.

ϑ) Kritik der kirchlichen Lehre von der ewigen Verdammniß.

Dem ewigen Leben wird die **Verdammniß** (damnatio, nach Hebr. 6, 2.) entgegengeſetzt, welche in der Schrift die Namen führt: *ὄλεθρος, κόλασις, ἀπώλεια, ὀργὴ τοῦ θεοῦ, κρίμα, κρίσις, θάνατος δεύτερος*, — *σκώληξ, πῦρ αἰώνιον, βάσανοι* (Luk. 16, 23. 25.) *φθορά*. —

319) J. F. **Flatt**, Bemerkungen über die Proportion der Sittlichkeit und Glückſeligkeit, in Beziehung auf d. Lehre d. Chriſtenthums, von d. künftigen Seligk. gebeſſerter Menſchen. In ſ. Magaz. 2. St. S. 23 ff. Und **Derſ.** in ſ. Beiträgen zur chriſtl. Dogm. u. Moral. Tüb. 1792. 8.

Ueber den Zuſtand der Verdammten erklärt ſich die Schrift noch weniger ausführlich, als über den Zuſtand der Seligen; ihre Behauptungen ſind aber folgende:

1) Die Verdammniß iſt der Gegenſatz vom ewigen Leben (Joh. 3, 16. 5, 29.), und wird daher auch mit dem Namen des zweiten Todes (Offb. 20, 14. 21, 8.), oder des Todes und Verderbens überhaupt, bezeichnet, 1 Theſſ. 5, 3. Gal. 6, 8. Joh. 8, 51. 2 Theſſ. 1, 9. Die Verdammten ſind daher

2) von der Geſellſchaft Jeſu und der Seligen entfernt, und dagegen mit den böſen Engeln und Menſchen vereinigt. S. Matth. 13, 48—50. 25, 41. Luk. 16, 26. 2 Theſſ. 1, 9. (Apok. 20, 10. 21, 8. 22, 14 f.). Jene Entfernung von der Seligkeit, beſonders wenn ſie, wie Manche aus Luk. 16, 26 ff. vielleicht mit Unrecht haben ſchließen wollen, von dem Glücke der Seligen Kenntniß haben [320]), und dieſe Geſellſchaft, ungeachtet ſich über die Art der Verbindung der Verdammten unter ſich nichts beſtimmen läßt, müſſen natürlich ganz geeignet ſeyn, das Gefühl des Unglücks in ihnen zu erwecken. — Sie ſind aber auch

3) in einem Zuſtande empfindlicher Leiden und ſchmerzlicher Uebel, die ſie für eine Folge ihrer Sündhaftigkeit erkennen werden. Matth. 25, 46. Joh. 5, 29. Röm. 2, 8. 9. Worin dieſe Leiden beſtehen werden, wird im N. T. nicht genauer angegeben. Daß darunter natürliche Strafen der Sünde mit zu verſtehen ſind, ergibt ſich von

---

320) Bertholdt (Christ. Judaeor. p. 224.) führt eine Rabbiniſche Stelle an, nach welcher die Verdammten an den Pforten des Paradieſes ſtehen, und die Seligkeit der Gerechten ſchauen werden. Auch das 4te Buch Esdr. ſagt, daß die Verdammten die Belohnungen der Guten erblicken würden. Demungeachtet ſcheint Luk. 16, 23. das Erblicken Abrahams und Lazarus nicht als Dogma, ſondern als fingirter Umſtand erwähnt zu werden, um das Geſpräch zwiſchen Abraham und dem Reichen, was die Hauptſache dieſer paraboliſchen Erzählung iſt, daran knüpfen zu können.

ſelbſt. Man hat nicht nöthig, (wie Henke lin. 138., Junge: Död. chriſtl. Relig. 10. B. S. 9., Baumgarten Dogm. 3. B. S. 739.) anzunehmen, daß die Verdammten eine ſtete Begierde fortzuſündigen haben*), und durch Beraubung aller Mittel zur Befriedigung ihrer Begierden gequält werden würden; denn es läßt ſich nicht denken, daß ſie nicht durch die Strafe ſelbſt von der Unrechtmäßigkeit ihrer Begierden überzeugt werden, und daß nicht die Begierden bei der Entfernung aller der irdiſchen Gegenſtände, durch welche ſie gereizt wurden, von ſelbſt, beſonders unter dem Gefühl von Uebeln, verſchwinden ſollten. Aber ihr böſes Gewiſſen, das Gefühl von der Häßlichkeit und Unwürdigkeit des Laſters, welches von allen Täuſchungen und falſchen Reizen, mit denen es hier von der Leidenſchaft geſchmückt iſt, entblößt ſeyn wird, der quälende Gedanke einer verſcherzten Glückſeligkeit, die ganze Unordnung ihrer Seelenverfaſſung, die Ueberzeugung, den Zweck des Lebens verfehlt zu haben, und der Mangel an Seelenruhe in Rückſicht ihres Verhältniſſes zu Gott und zur ſittlichen Welt; dieſe natürlichen Folgen ihrer ſittlichen Verderbniß müſſen ſie in einen ſehr traurigen Zuſtand verſetzen. Doch werden ihre Strafen nicht bloß natürliche ſeyn, wie man neuerlich *) hat behaupten wollen, ſondern auch poſitive.

---

*) Hollaz pt. III. p. 556. ſagt: voluntas torquebitur odio Dei, tristitia summa et impatientia furibunda. Gerhard, und nach ihm Calov, Quenſtedt und Andere ſetzten die Leiden der Verdammten in die Geſellſchaft der Teufel, das böſe Gewiſſen, wüthende Ungeduld über ihren Zuſtand, verbunden mit Blasphemien gegen Gott und mit Verzweiflung, und endlich in den Aufenthalt in der qualvollen Hölle.

*) z. B. Steinbart, Syſtem der reinen Glückſeligkeitslehre des Chriſtenth. S. 201. Eckermann, comp. th. dogm. p. 184 ff. Wegſcheider, inst. th. chr. p. 374. Die poſitiven Strafen ſucht Junge, Döderl. Religionsunterr. 10. B. S. 18. zu erweiſen.

Denn unſer Zuſtand iſt das Produkt nicht nur unſrer innern Beſchaffenheit, ſondern auch unſrer äußerlichen Verhältniſſe; und auch die Geiſter der Vollendeten müſſen in Verhältniſſen zu den Objecten der Welt ſtehen, wenn wir ihnen anders Leben und Thätigkeit zuſchreiben wollen. Da nun dieſe Verhältniſſe unendlich verſchieden ſeyn können, und ihre Anordnung allein vom Schöpfer abhängt; ſo fordert es ſeine Weisheit und Gerechtigkeit, unſre neuen Verhältniſſe nach unſrer geiſtigen Beſchaffenheit zu beſtimmen: alſo den gänzlich mißrathenen Menſchen in eine andre Verbindung mit den Objecten zu bringen, als den, der wurde, was er werden ſollte. Doch iſt es genug, wenn die Vernunft die Möglichkeit poſitiver Strafen zugeſteht, da die Schrift ganz unſtreitig die zukünftigen Strafen als poſitive betrachtet. Dieſes ergibt ſich nicht nur aus der Separation der Laſterhaften von den Seligen, ſondern auch daraus, daß ſie

4) die Urſache ihrer Leiden hauptſächlich von ihren äußerlichen Verhältniſſen ableitet, indem ſie den Wohnort der Verdammten unter Bildern beſchreibt, welche alle eine von außen kommende Qual bezeichnen. Der Ort der Verdammten heißt im N. T. *γεέννα*, Mark. 9, 45. 47. Matth. 5, 22. 29. 10, 20. nach der Ueberſetzung der LXX von גֵּיא הִנֹּם 2 Kön. 23, 10. Im Thale Hinnom wurden dem Moloch Kinder durch Feuer geopfert; Joſias ſchaffte dieſe Opfer ab, und ließ die Gebeine der Miſſethäter und todten Thiere dahin werfen; nach der Tradition ſoll daſelbſt ein ſtetes Feuer unterhalten worden ſeyn, und ſpäterhin verbrannte man daſelbſt unreine Sachen. Der Name iſt daher mythiſch und bezeichnet einen ſchrecklichen Strafort. Natürlich war es aber auch, die Strafe ſelbſt mit dem Bilde des Feuers, beſonders da dieſes ſo große ſinnliche Schmerzen verurſacht, zu bezeichnen (Matth. 25, 41. Mark. 9, 44—48. Luk. 16, 23. 24.). Der Untergang Sodoms und Gomorra's und die

Oede des todten Meeres lieferten das Bild eines Feuerpfuhls[321]), ſo wie die alte Vorſtellung vom Hades das Bild eines von tiefer Finſterniß bedeckten Straforts (Matth. 25, 30. Jud. V. 6. 13.), und einige Stellen des A. T. das Bild von einem nagenden Wurme (Mark. 9, 44—48.) erzeugt haben mögen[322]). Daß dieſes alles bloß Bilder ſind, zeigt theils ihre hiſtoriſche Entſtehung, theils ihre Verſchiedenheit, theils der zwiſchen ihnen Statt findende Widerſpruch, wenn man ſie eigentlich nehmen wollte; z. B. Feuer und tiefe Finſterniß. Doch hat man oft das Feuer eigentlich verſtanden, und dabei bald an ein gewöhnliches, terreſtriſches Feuer, bald, wie Quen-

---

321) S. 2 Petr. 2, 6. Matth. 13, 42. Apok. 14, 10. 19, 20. 20, 10. vergl. 1 Moſ. 19, 24. 28. Es iſt alſo dabei nicht an das Reinigungsfeuer Zoroaſters zu denken, ſondern an ein Straffeuer. — Im Buche Henoch (Fabr. Cod. Pseudep. V. T. p. 194.) wird die Hölle genannt: τὸ χάος τοῦ πυρὸς, τὸ δεσμωτήριον τῆς συγκλείσεως τοῦ αἰῶνος.

322) Altteſtamentliche Stellen dieſer Art ſind: 2 Kön. 23, 10. Jeſ. 14, 11. 5, 14. 30, 33. 40, 3. 66, 24. Jer. 19, 6. Zach. 9, 11. Hab. 2, 5. Dan. 12, 2. Pſ. 40, 3. Hiob 10, 21 f. Prov. 27, 20. 30, 16. Vergl. Judith 16, 17. Sir. 7, 17. — Das 4te Buch Esdra in der arabiſchen Ueberſetzung nennt einen ſiebenfachen Schmerz der Verdammten: 1) daß ihr Herz unfähig iſt, die Gebote Gottes zu halten; 2) daß ſie von der Zeit an nichts Gutes (keine Tugend) mehr thun können, um zu leben (glücklich zu werden); 3) daß ſie die Belohnungen der Frommen erblicken; 4) daß ſie ihre künftigen Strafen ſehen; 5) daß ſie den Ort betrachten, in welchem ſie aufbewahrt und von den Engeln eingeſchloſſen gehalten werden; 6) daß ſie ganz in Jammer zerfließen vor Furcht der ihnen beſtimmten Strafen; 7) daß ſie von Gewiſſensbiſſen gepeiniget und in dieſem Schmerze bleiben werden: denn ihre Strafe wird ewig ſeyn. — S. Bretſchneider, das Meſſiasreich nach d. 4ten B. Esdr. in Henke's Muſeum, 3. B. 3. St. S. 495. — Die Beſchreibung der Hölle nach dem Koran ſ. in Ammons bibl. Theol. 3. B. S. 292. — Stellen der Profanſcribenten über den Strafort der Böſen ſ. bei Pfanner, syst. theol. gentilis purior. p. 463 sqq. P. D. Huetius, quaest. Alnetanae. p. 297 sq.

ſteht, an ignem spiritualem et heterogeneum gedacht[323]). Ob aber nicht den Bildern des N. T. der Gedanke zum Grunde liege, daß der Ort der Verdammten ein beſonderer Ort (aliquod ποῦ, ein beſonderes σύστημα, wie man es nannte) ſey, wie die meiſten unſrer Theologen (Reinhard, Storr, Michaelis, Morus) meinten, oder ob nicht, wie ſchon Origenes annahm und Döderlein (S. 173.) will, damit kein beſonderer Ort, ſondern der Zuſtand der Strafe angezeigt werde, kann uns ganz gleichgültig ſeyn, da dieſes in der Sache nichts ändert. Doch iſt es wohl unverkennbar, daß im N. T. die erſtere Meinung zum Grunde liegt. Dieſes lehrt auch

5) daß dieſe Strafen verſchiedene Grade haben werden, je nach der Größe der moraliſchen Schuld. Die-

---

323) Buddeus (p. 487.) ſagt: „Ignis proprie sic dictus intelligendus est, sed talis, qui in corpora hominum, qualia post resurrectionem futura sunt, agere et dolorem in illis, sine destructione, excitare potest. Quem adeo a nostro igne, seu eo, qui nobis notus est, diversum esse, manifestum est.“ Michaelis (S. 337.) bemerkt dagegen, daß ſolche unausſtehliche Qual die Verdammten zu raſendem Haſſe gegen den ſtrafenden Gott hinreißen müßte. — Man glaubte daher auch bald, die Hölle ſei in den Tiefen der Erde, beſonders, wo feuerſpeiende Berge ſind; bald, ſie ſei in der Sonne, weil man dieſe als ein Feuermeer betrachtete. Die meiſten Scholaſtiker ſuchten ſie in der Tiefe der Erde; Origenes hielt ſie für bloßes Symbol der Strafen und bemerkt auch, daß man nicht an ein irdiſches, ſondern an ein unſichtbares Feuer zu denken habe, was er durch die Unſichtbarkeit der Wärme erläutert. S. J. F. Cotta, diss. I. II. de inferno eiusque sede. Tub. 1775. 4. Beck, commentar. histor. decret. relig. chr. p. 884 sq. — Die ältern Theologen unſrer Kirche waren darüber nicht einig, ob die Hölle geſchaffen oder noch nicht vorhanden, ob ſie etwas Geiſtiges oder Körperliches ſei oder nicht. Sie verſtanden aber darunter auch, wie unter Himmel, einen wirklichen Ort, certum ποῦ. S. ſyſtemat. Entwickel. S. 846. Die Katharer und Albigenſer ſollen gelehrt haben, daß Gericht ſey ſchon geſchehen, und die Erde ſei die Hölle der Menſchen.

ſes folgt nicht nur aus der Gerechtigkeit (Röm. 2, 5. 17, 31.), mit der Gott richten wird, aus der verſchiedenen Gemüthsbeſchaffenheit der Laſterhaften und ihrer ſubjectiven Receptivität für die Leiden, ſondern es liegt auch in der Verſicherung (Matth. 10, 15. 11, 22—24. Luk. 10, 12. 12, 47. 48.), daß manche gelinder geſtraft werden würden, und daß Gott (Röm. 2, 6. 2 Kor. 5, 10.) jedem vergelten wolle nach ſeinen Werken. Hieraus ſchloß ſchon Origenes, daß es Stufen der Strafen geben werde. (Orig. Frag. in prov. p. 1. Series comment. in Matth. § 16.). Man muß alſo annehmen, daß entweder das Gefühl der Leiden ungleich an Stärke ſeyn, oder daß das Böſe mit dem Guten ungleich gemiſcht ſeyn werde. Auch hat der Gedanke (Michaelis Dogm. S. 338. und Henke's lin. p. 141.), daß der niedrigſte Grad der Verdammniß und niedrigſte der Seligkeit nicht ſehr verſchieden ſeyn würden, dann keine beſondre Schwierigkeit, wenn man bei den Ausſprüchen des N. T. über den Strafort weniger an einen abgeſchloſſenen Ort, als an einen gewiſſen Zuſtand denkt. — Als Urſache der Verdammniß werden

6) im N. T. angegeben: a) fortdauernde Immoralität des Lebens, Röm. 2, 6—16. 1 Kor. 6, 9. Gal. 5, 19—21. Matth. 7, 21. 25, 41 ff.; b) der (verſchuldete und beharrliche) Unglaube an Chriſtum, Mark. 16, 16. Joh. 3, 18. Röm. 10, 16. 2 Theſſ. 1, 8. 2, 12. Hebr. 10, 26. 39.; und c) die hartnäckige und wiſſentliche Bekämpfung der göttlichen Wahrheit durch Irrthum, 2 Petr. 2, 1—3. — Beſondre Schwierigkeit aber hat die Frage:

7) ob das N. T. eine ewige Dauer dieſer Strafen lehre, und in welchem Sinne? Die Strafen der Verdammten erhalten zwar das Prädikat *αἰώνιος*, Matth. 25, 41. 46. Mark. 9, 44.; aber dieſes Wort zeigt theils bloß eine lange Zeit an, ſowohl in der Vergangenheit als in der Zukunft (Pſ. 24, 7. 9. Geneſ. 17, 7. 13.

Exod. 31, 16. Joh. 8, 35. Epheſ. 3, 9.), ſo daß man (Ammon, bibl. Theol. 3. Bd. S. 293.) dabei nur an lange dauernde Strafen denken kann; theils bezieht ſich αἰώνιος nach jüdiſchem Sprachgebrauche auf das Meſſiasreich, und ζωὴ und κρίσις αἰών. kann man erklären ζωὴ, κρίσις τοῦ αἰῶνος μέλλοντος, der Zuſtand im Reiche des Meſſias. Ob nun gleich αἰώνιος auch in der Bedeutung ohne Aufhören vorkommt (wie z. B. Geneſ. 21, 33. Pſ. 45, 7. 104, 31. Jeſ. 40, 28. Joh. 4, 14. 8, 51. 2 Kor. 4, 18.): ſo iſt es doch ungewiß, ob es gerade hier auch ſo zu verſtehen ſey. Man hat daher die Ewigkeit der Höllenſtrafen noch durch andre Gründe zu beweiſen verſucht, nämlich a) daß Mark. 9, 43—50. geſagt werde, das Straffeuer werde nicht verlöſchen und der Wurm der Verdammten nicht ſterben; wogegen Döderlein inst. th. chr. II. 186. bemerkt, daß nur eine Ewigkeit der Hölle, nicht aber der Strafen aus dieſen Worten folge. Doch, wenn man auch dieſes zugibt: ſo ſcheint doch die Ewigkeit des Straforts überflüſſig, wenn die Strafen ſelbſt aufhören; und das bei σκώληξ ſtehende αὐτῶν zeigt, daß dabei an eine fortgehende Verbindung der Strafen mit den Beſtraften zu denken iſt. b) Jud. V. 7., wo αἰώνιος mit ἀΐδιος V. 6. verwechſelt wird; wobei aber zu bemerken iſt, daß Judas theils von böſen Engeln, und nicht von Menſchen, theils von der Zeit vor dem Weltgerichte ſpricht, bis zu welchem die böſen Engel gebunden aufbewahrt werden ſollen (τετήρηκεν εἰς κρίσιν). c) Der Ausdruck ἐπ' αὐτόν Joh. 3, 36., der eine ſtete Fortdauer involvire. Indeſſen ſteht es ſehr dahin, ob Jeſus nicht bloß die Gewißheit der Strafe, oder, wenn man auf ihre Dauer ſieht, ihre Stärke und Langwierigkeit habe bezeichnen wollen. Denn auch 1 Joh. 4, 12—15. Joh. 5, 56. 14, 16. bezeichnet μένειν bloß eine dauernde wirkſame Verbindung, nicht aber den metaphyſiſchen Begriff der Ewigkeit. d) Die Stelle Matth. 26, 24., wobei vorausgeſetzt werden müſſe, daß nie auf

eine Begnadigung des Sünders zu hoffen ſey. Aber theils iſt hier bloß von Judas und einem Verbrechen ganz eigner Art die Rede, und es kann daraus nicht ein allgemeiner Schluß abgeleitet werden; theils iſt dieſer Ausdruck (vergl. Hiob 3, 2 f.) ein hyperboliſcher, der nicht mit philoſophiſcher Strenge urgirt werden darf, und nur die tiefſte ſittliche Verworfenheit, die nicht einmal das jetzige Leben verdient, anzeigen ſoll. e) Da das N. T. eine ewige Dauer der Seligkeit der Frommen lehre: ſo ſey es mehr als wahrſcheinlich, daß ſeine Ausdrücke von dem Zuſtande der Verdammten auch von ewiger Dauer zu verſtehen ſeyen[324]. Nimmt man nun hinzu, daß in keiner Stelle des N. T. zur Begnadigung und Beſſerung der Verdammten Hoffnung gemacht wird[325]: ſo iſt allerdings die größere Wahrſcheinlichkeit auf Seiten derer, welche ewige Strafen im N. T. gelehrt finden. Manche[326] meinten daher, Gott habe die Ewigkeit der Höllenſtrafen nur ge-

---

324) Man hätte noch hinzuſetzen können, daß nach Joſephus die Phariſäer glaubten, die Seelen der Laſterhaften würden *ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ* geſtraft werden; die Eſſäer aber, daß ſie *τιμωρίαις ἀδιαλείπτοις* gequält werden würden. S. m. theol. Josephi, p. 53 f. — Auch das 4te B. Esdra's kennt kein Aufhören der Strafen. Im Psalterio Salomon. Ps. 3, 13. heißt es: *οὐκ ἀναστήσεται ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα;* und Ps. 15, 13. 14.: *ἀπόλουνται οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως εἰς τὸν αἰῶνα, — ἐπισκέπτηται ὁ Θεὸς τὴν γῆν ἐν κρίματι αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἁμαρτωλοῖς εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.* S. Fabric. Cod. Pseud. V. T. p. 927. 957. Es ſcheint daher gemeine Lehre der Juden geweſen zu ſeyn, daß die Strafen der Verdammten ewig dauern.

325) Man glaubte ſolche Stellen in 1 Kor. 15, 26—28. Apok. 5, 13. zu haben. S. Corrodi's Beiträge zur Beförd. ꝛc. 7. H. S. 41 ff. Allein die erſtere Stelle handelt nicht von einer endlichen Beglückung der Feinde des Meſſias, ſondern von ihrer völligen Ueberwindung; u. Apok. 5, 13. vergl. Kol. 1, 20. Eph. 1, 10. 3, 10. drücken nicht eine ſo ſtrenge Allgemeinheit aus, daß davon nicht einige ausgenommen ſeyn könnten.

326) z. B. Leß, Dogm. S. 587. Tillotſon, Predigt von der Ewigkeit der hölliſchen Quaal, im 2ten Bande ſ. Pred. No. 11.

droht, um den Leichtſinn der Menſchen zu ſchrecken; aber theils würde ſich dieſes mit ſeiner Wahrhaftigkeit nicht vertragen, theils würde er ſeine Weisheit herabſetzen, da dieſe Drohung die gewünſchte Wirkung nicht hat, und überhaupt die Tugend nicht auf Furcht vor eingebildeten Strafen beruhen darf.

Was nun die Lehre ſelbſt betrifft: ſo laſſen ſich die Strafen in einem dreifachen Sinne als ewig denken. Es kann nämlich 1) ſo viel heißen: die Strafen der Verdammten ſind abſolut ewig ſowohl der Zeit als dem Grade nach (extensive et intensive); ſie dauern fort in gleichem Grade. Oder 2) ſie ſind hypothetiſch ewig, nämlich unter der Vorausſetzung, wenn ſich die Böſen nicht noch beſſern, wobei der Uebergang einzelner Gebeſſerter in die Seligkeit möglich bleibt. Oder 3) ſie ſind relativ ewig; ſie dauern zwar der Zeit nach in Ewigkeit fort, weil die Verdammten gegen die Seligen und gegen ihre urſprüngliche Beſtimmung in Ewigkeit zurückbleiben; aber ſie vermindern ſich dem Grade nach in eben dem Maaße, in welchem ſich der Geſtrafte beſſert.

Die erſte Meinung war bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts die gewöhnlichſte, ſo daß man ſie auch immer darunter verſteht, wenn man von Ewigkeit der Höllenſtrafen überhaupt ſpricht. Sie war auch in der chriſtlichen Kirche immer die herrſchende *). Die Gründe

*) Die verſchiedenen Meinungen hierüber ſ. in Cotta, hist. succincta dogm. de poenar. infern. duratione. Tubing. 1774. 4. J. O. Thieß, über die bibl. u. kirchl. Lehrmeinung von der Ewigkeit der Höllenſtrafen. Hamb. 1791. 8. Außerdem Buddeus, Dogm. S. 483 f. Döderlein, inst. th. chr. II. 199. Junge, Död. chr. Rel. 10. B. S. 30 f. — Ueber die Schriftbeweiſe für dieſelben: J. F. Stiebritz, erwieſene Ewigkeit der Höllenſtrafen. Halle, 1747. 8. J. C. Schubert, vernunft- und ſchriftmäßige Gedanken von d. Ewigkeit d. Höllenſtrafen. Jen. 1748. 1753. 4. H. Meene, die gute Sache von der

dafür, die man theils aus der Natur der Sache, theils aus der Philoſophie hernahm, waren folgende: 1) Gott wolle dadurch ſeine Gerechtigkeit, ſeine Wahrhaftigkeit (daß er ewige Strafen nicht nur gedrohet habe, ſondern ſie auch vollziehe), ſeine Macht (daß er alle Feinde Jeſu überwinde und oberſter Herr ſey), und ſeine Ehre und Majeſtät offenbaren. (Buddeus inst. th. d. p. 497.) Dazu aber bedarf es wahrhaftig nicht ewiger Verdammniß zeitlicher Vergehungen, und der letzte Zweck vernünftiger Weſen kann nicht Laſter und ewige Verdammniß ſeyn, ſondern Vollkommenheit und Glückſeligkeit. — 2) Die Schuld der Sünde ſei unendlich, weil dadurch die unendliche Majeſtät Gottes beleidigt werde; daher müſſe auch unendliche Strafe folgen [327]). Doch beweiſet dieſes Argument zu viel, weil dann auch die Sünden der Gebeſſerten dieſelbe Strafe verdienen müßten; überhaupt aber iſt die Größe der Schuld nur nach ſubjectiven, nicht nach objectiven Gründen zu beſtimmen; auch müßten dann unſre Kenntniſſe von Gott und unſre Pflichterweiſungen unendlich ſeyn, und es würde keine Verſchiedenheit der Schuld, welche doch die Schrift lehrt, Statt finden. — 3) Die natürlichen Folgen der Sünde dauerten ewig, wenn ſie nicht durch ein Wunder unterbrochen würden. Auch dieſes Argument beweiſet zu viel;

---

unendlichen Dauer der Höllenſtrafen. Helmſt. 1747 ff. 3. Thl. 8. Th(urn), Jeſus und ſeine App. im Widerſpruch in Anſeh. der Lehre von der ew. Verdammniß. In Scherers Schriftforſch. 1. St. No. 4. — C. M. Pfaff, diss. de perpetuitate poenarum infernalium ex ratione neque refutabili neque demonstrabili. Tub. 1748. (ein Auszug daraus in (Corrodi's) Beiträg. z. Bef. 6. St.) J. D. Michaelis, Gedanken über die Lehre d. heil. Schr. von Sünde u. Genugthuung, S. 260—314.

327) Dieſes von Thomas von Aquino ſchon vorgebrachte Argument iſt ausgeführt in: J. L. Mosheim, Gedanken über die Lehre vom Ende der Höllenſtrafen. Cob. 1728. F. A. Lampe, 2 Abhandl. von d. Ewigk. d. Strafen, worin dieſe Hauptlehre unſrer Bekenntniß bewieſen wird. Brem. 1729. 1733. 8.

denn ſonach würde alle Sündenvergebung, auch bei den Seligen, für Gott unmöglich ſeyn. Ueberhaupt aber iſt bei der Ewigkeit der Höllenſtrafen nicht von dem aus der Sünde entſtehenden innern Nachtheil für den Sünder, ſondern von ſeinen äußerlichen Verhältniſſen die Rede, welche Gott erſt anordnet. Was aber die aus der Sünde hervorgehenden Uebel betrifft, in wiefern ſie außer dem Sünder ſind: ſo können ſie nur ſo lange dauern, als der jetzige Zuſammenhang unſrer äußerlichen Verhältniſſe dauert. Da wir aber auch hier ſehen, daß Gott die äußerlichen Folgen der Sünde zum Beſten lenkt, und wir darin ſeine Weisheit verehren: ſo müſſen wir erwarten, daß dieſes noch mehr der Fall ſeyn werde in einer ganz neuen, von Gott beſonders geordneten Reihe äußerlicher Verhältniſſe. — 4) Nach der scientia media wiſſe Gott voraus, daß die Menſchen ewig geſündigt haben würden, wenn ſie hier ewig gelebt hätten; er könne ſie daher auch ewig ſtrafen [328]. Da aber der Menſch dadurch härter geſtraft würde, als er wirklich verdient hätte, die Schrift ausdrücklich ſagt, daß jeder nach ſeinen Werken, ſeinen wirklichen Thaten, geſtraft werden ſolle (Röm. 2, 6. 2 Kor. 5, 10.), mögliche Vergehungen keiner Zurechnung fähig ſind, und dem Menſchen dadurch eine Laſt von Sünden zugerechnet werden würde, von denen er nicht einmal eine Vorſtellung hat; ſo iſt dieſer Grund ganz verwerflich. — 5) Da die Seligkeit der Frommen abſolut ewig ſey: ſo müſſe es auch die Verdammniß ſeyn. Dagegen iſt zu erinnern, daß die Seligkeit deßwegen ewig iſt, a) weil ſie Gottes Schöpfungsplane entſpricht, und er alſo Urſache hat, ſie zu erhalten, und b) weil dabei vorausgeſetzt wird, die Seligen wachſen immerfort in in-

---

328) Dieſes ſchon von Fulgentius und Gregor d. Großen gebrauchte Argument iſt wiederholt von Drexel, de aeternitate, lib. 2. c. 15. S. J. E. Troschel, diss. (sub praesid. Baumgartenii) demonstratio aeternae peccatorum damnationis speciatim ex scientia Dei media. Hal. 1757. 4.

tellectueller und moraliſcher Vollkommenheit. Die ewige Verdammniß kann aber, ſelbſt nach dem Kirchenſyſteme, nicht Plan Gottes ſeyn, alſo nur ſo lange fortdauern, als der Grund, die ſittliche Verwilderung, vorhanden iſt, und Gott wird bereit ſeyn, ſie aufhören zu laſſen und ihren Grund zu entfernen. Daß letzteres möglich ſey, werden wir unter No. 7. ſehen. — 6) Die ewige Verdammniß ſoll ein warnendes Strafexempel ſeyn. Allein für die Verdammten kann es nichts mehr wirken, und die Seligen bedürfen deſſelben nicht, wenn wir uns nicht von ihrer Tugend die roheſten Vorſtellungen machen, und eine fortdauernde heimliche Neigung zur Sünde bei ihnen vorausſetzen wollen. Auch würden dann die Verdammten nur Mittel und nicht Selbſtzweck ſeyn, da doch Gott ein vernünftiges Weſen nie bloß als Mittel behandeln kann. — 7) Die Verdammten hätten ewig das Verlangen fortzuſündigen; ja man ſchrieb ihnen eine ſtets wachſende Begierde zu ſündigen zu, und hielt ſie daher ewiger Strafen für würdig, weil ſie mit ſündlichen Fertigkeiten aus dieſem Leben heraustreten, und weil ihnen alle Mittel der Beſſerung fehlen und dieſe daher für ſie unmöglich ſeyn müſſe. Aber a) ſchweigt die Schrift hierüber ganz; ja b) Jeſus läßt uns Luk. 16, 27. 28. die Möglichkeit einer Sinnesänderung bei den Beſtraften und ein Anerkenntniß ihres Unrechts und ihrer Thorheit erwarten. c) Wenn ihnen auch die Gnadenmittel der Beſſerung fehlen: ſo bleibt ihnen doch die Erinnerung an den genoſſenen Unterricht, und kann ihnen heilſam werden, und es kann ja wohl außer der für dieſes Leben berechneten Oekonomie der Gnadenmittel noch andre geben, die wir nicht kennen. d) Daß ihnen aber Gott ſeinen Gnadenbeiſtand zur Beſſerung verſage, läßt ſich mit nichts beweiſen; im Gegentheile, wenn die Urſache ihrer Nichtbeſſerung bloß in Gott liegen ſollte: ſo würde ſie Gott zur Sünde zwingen, der Urheber ihrer fortdauernden Vergehungen werden, und Sünde mit Sünde ſtrafen, was

allen Begriffen von göttlicher Gerechtigkeit und Güte entgegen wäre. e) Es gehen ihnen alle irdiſche Reize zum Böſen ab, und es läßt ſich nicht denken, wie die daher entſprungenen Begierden fortdauern könnten. f) Es würde dadurch auch alle Beſſerung im Greiſenalter oder auf dem Todtenbette unmöglich werden. g) Die Strafen müſſen unter andern die Wirkung haben, daß ſie alle Täuſchungen und leeren Hoffnungen der Sünde vernichten, die Laſterhaften von ihrer Thorheit und Unwürdigkeit überzeugen, und in ihnen den Wunſch erregen, nicht geſündigt zu haben, oder man muß annehmen, daß ihre Vernunft gar nicht mehr vorhanden oder zu denken ganz unfähig iſt. h) Ein unendlicher Fortſchritt im Böſen aber würde, wie Reinhard Dogm. S. 699. bemerkt, eine unendliche Verminderung ihrer Vollkommenheiten und menſchlichen Anlagen vorausſetzen, welcher, da die menſchliche Natur endlich iſt, mit einer gänzlichen Vernichtung oder wenigſtens Entmenſchung der Verdammten endigen müßte. Darum haben die neuern Theologen (Morus, Storr, Reinhard, Döderlein, Junge, Henke, Schott, Wegſcheider, Ammon u. A.) die Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit der Beſſerung der Verdammten behauptet. — Zugleich aber hat man die abſolute Ewigkeit der Höllenſtrafen mit folgenden nicht unwichtigen Gründen beſtritten [329]: 1) Ewige Qualen für kurze Laſter ſeyen weder mit der Güte noch mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbar, beſonders da unſre Vergehungen ſo vielſeitig

---

329) Dieſes iſt geſchehen von Eberhard, Apol. des Sokrates, 1. Th. S. 359 ff. 2. Thl. S. 479. Burnet, de statu mortuor. et resurgent. p. 297 sqq. Baſedow, Philalethie, S. 359 ff. (Starke) Freimüthige Betrachtungen über das Chriſtenthum, S. 337 ff. Corrodi, in d. Beitrág. z. Beförd. ꝛc. 7 Hft. S. 41 ff. Pragmatiſche Abhandl. über die Dauer der Höllenſtrafen. Frkf. u. Lpz. 1789. 8. Vergl. Gabler im N. theol. Journ. 1800. 1. B. 2. St. S. 140—145. und die in der 331ſten und 332ſten Anmerk. angeführten Schriften.

von äußerlichen Verhältniſſen, die nicht in unſrer Gewalt ſtehen, abhangen. 2) Der Gedanke ewiger Beſtrafung von Weſen ihres Geſchlechts, und mit denen ſie vormals in Verbindung geſtanden, müſſe das Glück der Seligen trüben. 3) Es ſey mit Gottes Weisheit, welche ihre Abſichten nie aufgebe, unvereinbar, daß Menſchen ihre Beſtimmung nie erreichen ſollten, ungeachtet ſie die Fähigkeit dazu erhalten hätten. 4) Gott hätte, ſeiner Weisheit und Güte nach, Menſchen, die zu ewigen Qualen beſtimmt wären, gar nicht erſchaffen, oder ſie lieber als Kinder, oder zu der Zeit, wo ſie die Verdammniß noch nicht verſchuldet hatten, wegſterben laſſen ſollen. 5) Wenn ſich die Verdammten beſſerten, was möglich und wahrſcheinlich ſey: ſo müſſe Gott nach ſeiner Gerechtigkeit auch die Strafen aufhören laſſen. 6) Es ſey überhaupt moraliſche Ordnung Gottes, daß ſich die Sünder beſſern, und der einzige Zweck aller göttlichen Strafen ſey Beſſerung [330]). 7) Die Erfahrung lehre, daß die Furcht vor Höllenſtrafen die reine Liebe zu Gott ſtöre, das Gemüth ängſtige und in Verzweiflung ſtür-

---

330) Es iſt ſchon verſchiedentlich gezeigt worden, daß die Beſſerung nur eine untergeordnete Abſicht der Strafe ſey, und mit Recht nennt Michaelis die Behauptung, daß alle Strafen beſſern ſollen, einen unerweislichen Machtſpruch. Köppen (Philoſophie des Chriſtenth. 2. Thl. S. 130.), indem er die Ewigkeit der Strafen behauptet, weil es „keine Entſchuldigung gebe für diejenigen, welche die große Offenbarung der göttlichen Liebe durch Chriſtum verwerfen“, ſetzt hinzu, „unſre Rechtsanſichten paſſen nicht auf den großen Gang der Vorſehung, und die Hölle iſt keine Beſſerungsanſtalt, kein Zuchthaus mit der Ausſicht auf Entlaſſung; ſondern ſie iſt die Folge des göttlichen Zorns über die Sünde. Beſſerungsanſtalt iſt ſchon das irdiſche Leben, und, um ſie heilſam und wohlthätig zu machen für die Abgefallenen, ward das Chriſtenthum verkündigt. — Ohne die Ewigkeit der Seligkeit und der Hölle würde die ganze Vergeltung ſchwach und das irdiſche Leben minder bedeutend. Es gibt wohl Menſchen in der Welt, welche die Hölle verdient haben (aber auch eine ewige?), und welche ſonach ihre Hölle finden werden.“

ze[331]). 8) Die Gehenna und ihre Strafen ſeyen jüdiſche Bilder der Zukunft, deren Beſchreibungen man nicht in die chriſtliche Lehre aufzunehmen habe; (Eckermann Handbuch 3. B. S. 731.) und 9) die Androhung ſehr lange dauernder Strafen wirke für die Beſſerung eben das, was die Androhung ewiger Strafen, weil der Menſch ſich doch von der Ewigkeit keine Vorſtellung machen könne. (Bahrdt, bibl. Dogm. S. 765.) Endlich 10) werde das Verdienſt Chriſti als hinreichend dargeſtellt, um Alle zu beglücken, folglich auch die Verdammten, wenn ſie ſich beſſern (Gruner, inst. dogm. p. 641.), wobei aber zu bemerken iſt, daß die Oekonomie der Erlöſung nach dem N. T. mit dem Gerichte aufhört. S. 1 Kor. 15, 24—28.

Dieſe Gründe bewogen andre Theologen, die Ewigkeit der Höllenſtrafen hypothetiſch zu verſtehen, nämlich daß Gott ſo lange ſtrafen werde, als die Verdammten ſich nicht beſſern; daß alſo die Höllenſtrafen für die, welche ſich nicht beſſern würden, ewig dauern, daß aber die, welche ſich beſſern, in den Zuſtand der Seligkeit übergehen würden. So ſey alſo die ewige Dauer der Strafen bedingt durch die Beſſerung; ſie würden ewig dauern, aber nicht alle Strafen, und nicht bei allen Individuen[332]). Bei dieſer Anſicht fallen alle Einwen-

331) So Rouſſeau in ſ. Emile, 4. B. S. 51 f. der Zweibr. Ausg. — Dagegen Lettre philosophico-theologique sur l'éternité des Peines. Amst. et Leips. 1771. 8. und F. W. Hofmann (praes. Seiler) diss. dubiorum, quae doctrinae de poenis damnatorum aeternis objici solent, potiorum solutio. Erl. 1775. 4. Auch vergl. J. G. Weinschenck (praes. Baumgarten) diss. Vindiciae poenar. aetern. oppositae auctori epp. sur la religion essentielle. Hal. 1742. 4.

332) Ammon führt hierüber in d. Summa th. chr. p. 257 (vergl. Deſſ. comm. de duratione poenar. infernalium, in ſ. Opusc. Erl. 1793. p. 110 sq.) eine Stelle aus Lactantius (de ira divina c. 21.) an: „Iram divinam manere in aeternum adversus eos, qui peccant in aeternum; eos, qui peccare de-

dungen, welche die abſolute Ewigkeit der Höllenſtrafen drücken, hinweg; ſie iſt den Ausſprüchen des N. T. und den Begriffen von Gott gleich angemeſſen, und ſcheint aus der Lehre von den Stufen der Seligkeit und Verdammniß nothwendig hervorzugehen. Denn bei der niedrigſten Stufe der Verdammniß iſt die Vorſtellung einer endlichen Beſſerung und Beglückung der Geſtraften unvermeidlich.

Hiermit kann man, wie Junge und Andere gethan haben, die

dritte Abſicht verbinden, daß nämlich die Höllenſtrafen relativ ewig ſind, in wiefern nämlich die Geſtraften, wenn ſie ſich auch beſſern und glücklicher werden, doch hinter der Vollkommenheit und Glückſeligkeit, welche die Seligen erlangt haben, oder die ſie ſelbſt bei früherer Beſſerung erlangt haben würden, ewig zurückbleiben, und daher von ihren Laſtern einen ewig fühlbaren Schaden empfinden. Gegen dieſe Meinung[333]) läßt ſich dieſes wohl mit Recht erinnern, daß der Zuſtand der Verdammten nach kurzer Zeit den Namen der Strafe nicht mehr verdienen, daß Seligkeit und Verdammniß weder

---

sinant, iram Dei mortalem facere." Außerdem traten dieſer Meinung bei: Junge, Död. chr. Rel. 10. B. S. 41. 61. und in Döderleins inst. th. chr. II. p. 188. in der Nota; Schott, epit. p. 198.; Thieß, in der Schrift: über die Ewigkeit der Höllenſtrafen.

333) Ihr folgen Schott, epit. p. 200. n. b. Reinhard, Dogm. S. 700. Niemeyer, popul. Theol. §. 305. Henke, lineam. p. 108. Storr, Dogm. S. 452. Morus, epit. p. 302. Wegſcheider, inst. th. chr. p. 496. Eckermann, Handbuch, 3. B. S. 733. Kaiſer, monogr. p. 161. Vgl. Gruners inst. dogm. §. 325. (J. R. G. Beyer) über die Strafen der Verdammten und deren Dauer. Leipz. 1782. 8. Zuſätze zu dem Verſuche eines Ungenannten über die Strafen der Verdammten und deren Dauer. Leipz. 1782. 8. Beyer, über die Strafen der Verdammten und deren Dauer. Fortgeſetzter Verſuch. Leipz. 1784. 8.

in der Schrift, noch in der Philoſophie bloß in der Beziehung des einen Zuſtandes auf den andern, des Mehr oder Weniger beſtehen können; und daß man mit gleichem Rechte auch die niedern Grade der Seligkeit in Rückſicht auf die höhern Grade derſelben eine Verdammniß nennen könnte. Die hypothetiſche Anſicht ſcheint daher vor allen den Vorzug zu verdienen, weil bei ihr der Unterſchied zwiſchen beiden Zuſtänden nicht aufgehoben, ſondern vorausgeſetzt wird, daß der gebeſſerte Verdammte, wenn er ſelig wird, auch übergehe in die äußerlichen Verhältniſſe der Seligen. Sollte es nun im Ablaufe der Zeiten geſchehen, daß allmälig alle Verdammte zur Erkenntniß und Beſſerung kämen; ſo würde der Zuſtand der Verdammniß allmälig (nicht durch einen beſondern Actus, wie man bei der Wiederbringung aller Dinge annimmt), aus der Reihe der wirklichen Dinge verſchwinden. Wenn man in der Theodicee in Hinſicht des Urſprungs der Sünde conſequent ſeyn, und nicht unvermeidlich genöthigt ſeyn will, die Sünde aus Gottes Willen abzuleiten, oder in Dualismus zu verfallen, ſo muß man ſich zu der Erwartung bekennen, daß Gottes Plan bei der Schöpfung auch an den Verdammten nicht vereitelt wird, ſondern daß für ſie die Verdammniß der traurige Weg zum Ziele iſt, das die guten Menſchen auf dem Wege der ewigen Seligkeit finden. Bleiben die Verdammten ewig verdammt, ſo müßte entweder ihre Sünde und Verdammniß Gottes ewiger Wille ſeyn, oder der Menſch und Satan vermöchte Gottes Abſichten für immer zu vereiteln. Im erſtern Falle würde Gott zum Urheber der Sünde werden, im letztern müßte man den Glauben an ſeine Weisheit und Macht aufgeben. (Man vergl. hierzu §. 97. 120. 133. und de Wette über Religion und Theologie. S. 266.)

Daß es auch immer Theologen gegeben hat, die ein Aufhören aller Höllenſtrafen durch einen beſondern Actus behaupteten, iſt bekannt. Zuerſt muß hier vor

allen andern Origenes genannt werden. Da er den Zweck aller, auch der ewigen Strafen in die Beſſerung ſetzte, ſo folgte daraus natürlich, daß auch die Strafen der Verdammten und des Teufels keinen andern Zweck hätten als zu beſſern, (S. περὶ ἀρχῶν lib. II. cap. 10.) und daß ſie folglich nach Erreichung dieſes Ziels aufhören würden. (Comment. in Psal. 36, 10. Homil. in Ezech. hom. 10, 3. Selecta in Ezech. 5, 15.) Am Ende der Tage würde alſo Alles in ſeinen vorigen vollkommenen Stand vor dem Erſcheinen der Sünde zurückkehren (Wiederbringung aller Dinge) und auch Satan und die Dämonen würden ſich zu Gott wenden und ſich beſſern; eine Meinung, die auch von Leſſing, jedoch anders modificirt, wieder vorgetragen wurde [334]). Dieſer Meinung, welche auf dem Concilio zu Conſtantinopel J. 553. verworfen wurde, waren Theodorus Tarſenſis, Theodorus Mopsveſt., unter den Scholaſtikern Joh. Erigena, mehrere Anabaptiſten und Fanatiker, z. B. Johann Denk, Schwenkfeldt, Weigel, und alle die, welche eine Wiederherſtellung aller Dinge (ſ. Anmerk. 301. und 302.) erwarteten. — Andere (z. B. Hermas, Arnobius, Juſtinus Martyr, mehrere Socinianer, Sohner, Whiſton) meinten, Gott werde die Verdammten, wenn ihr Zuſtand eine Zeit lang gedauert haben würde, durch ſeine Allmacht vernichten, oder, wie Locke, Whiſton, Bourne, Walter und Andere glaubten, die Verdammten würden durch die Gewalt der Strafen allmälig verzehrt und endlich vernichtet werden [335]). Die eigentlich kirchliche

---

334) Göttliche Entwickelung des Satans durch das Menſchengeſchlecht. Deſſau 1789. 8. (von G. E. Leſſing).

335) Schon im 4ten Buche Esdra's in der arab. Ueberſ. (Fabric. Pseud. I. p. 237.) heißt es, die Verdammten würden am Strafṫage den Flammen der Unterwelt übergeben werden „ad eversionem, ruinam et exstirpationem." — Ueber die Schrift von Ernſt Sohner ſ. Leſſings Beiträge zur Geſchichte und Literatur, aus den Schätzen der Wolfenb. Biblioth. 1. B. S. 199. und

und allgemeine Meinung aber war immer die, daß die Strafen der Verdammten ewig dauern würden, und daß keine Beſſerung nach dem Tode möglich ſey. Bei dieſer Verſchiedenheit der Meinungen haben es Ammon, Junge u. A. bedenklich gefunden, überhaupt etwas Entſcheidendes in dieſer Sache zu beſtimmen, und den Satz, als zur Moralität hinlänglich, feſthalten zu müſſen geglaubt, daß die Vergeltung dem Grade der Verſchuldung aufs genaueſte angemeſſen ſeyn, und unfehlbar eintreten werde [336]); und dabei hat man auch im Volksunterrichte ſtehen zu bleiben, um auf der einen Seite den Leichtſinn

---

Deſſ. theol. und philoſ. Schriften, 3. B. S. 1 ff. Whiſtons Schrift kam 1740. zu London heraus, und beſtimmte die kürzeſte Dauer der Höllenſtrafen auf 68, und die längſte auf 575 Jahre. Walter, Prüfung einiger wichtigen Lehren theol. und philoſ. Inhalts. Berl. 1782. 8.; dagegen: C. G. Junge, diss. qua de duratione poenarum infern. recentioris auctoris sententia expenditur. Alt. 1783. 4.

336) Michaelis, Dogm. S. 341. ſagt: „Alles zuſammengenommen, läßt ſich von der uns verhüllten Ewigkeit nichts Gewiſſes ſagen, ſonderlich, da uns die Art und Intenſion der Strafen jenes Lebens ſo unbekannt ſind." Döderlein, inst. theol. chr. I. p. 197.: „Cum ab utraque parte quid metui, quidve sperari possit, incertum sit: sedulo monendi homines videntur, ut vitam tutissimam ingressi, omni cura caveant miseriam futuram, satis atrocem et funestam, etiamsi finem habitura sit, jam multo magis horribilem, quia nemo finem praevideat. Temerarium tamen sit, sententiam Deo praecipere ac judicium ferre, aequissimo judici reservandum." Ammon in der Summa, §. 178.: „Sufficiet acquiescere in doctrina de poenis divinis, peccatoribus secundum talionem justissimam post mortem infligendis, ita tamen, ut ad dignitatis moralis jacturam, conscientiae morsus, et reliqua scelerum consectaria interna inprimis respiciatur." De Wette, in ſ. bibl. Dogm. S. 250. betrachtet die Ewigkeit der Höllenſtrafen als das ideale Verwerfungsurtheil des Böſen, nach der Theorie der Vergeltung als Strafurtheil ausgeſprochen und ſinnlich-zeitlich gefaßt. Er erklärt ſich gegen die dogmatiſche Vorſtellung in ſ. Schrift: Religion und Theologie, S. 266.

im Sündigen nicht zu unterſtützen, auf der andern Seite aber ängſtliche Gemüther nicht mit Schrecken oder Verzweiflung zu erfüllen.

§. 176.

ι) Kritik der kirchlichen Lehre vom Reiche Chriſti.

Die ſymboliſchen Bücher kennen die bei unſern alten Theologen gewöhnliche Eintheilung des Reichs Chriſti in das Machtreich, d. i. die Herrſchaft Chriſti über Himmel und Erde, das Gnadenreich, die Herrſchaft Chriſti über ſeine Kirche auf Erden, und das Reich der Herrlichkeit (regnum gloriae), d. i. ſeine Herrſchaft über die Auserwählten im Himmel, — nicht; ſie verſtehen aber unter dem Reiche Chriſti bald das ganze menſchliche Geſchlecht, bald alle Chriſten, bald nur die Frommen, bald bloß den irdiſchen Zuſtand der Menſchen, bald die Seligen im Himmel. Bemerkenswerth aber iſt es, daß ſie das Reich Chriſti in der Zeit und in der Ewigkeit als ein Ganzes betrachten, deſſen erſtes Stück das jetzige Leben, das zweite aber das Leben nach dem Tode ſeyn werde. Man ſieht hieraus, daß ihre Vorſtellungen hierüber bloß der Lehrform angehören und eine Art ſind, die Wirkſamkeit Chriſti auf das menſchliche Geſchlecht zu bezeichnen, wobei nur die einzige Behauptung als Dogma anzuſehen iſt, daß Chriſtus kein irdiſches Reich vor ſeiner Auferſtehung habe ſtiften wollen. Dieſer Punkt iſt die Hauptſache; das Uebrige kann hier kürzer berührt werden.

Jeſus fand die Lehre vom Himmelreiche *) zugleich mit der Lehre vom Meſſias bei ſeinem Zeitalter vor, mit welcher ſie, da man den Meſſias als König dachte, noth-

---

*) *Βασιλεία τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ, τῶν οὐρανῶν*, ſind gleichbedeutende Ausdrücke. S. Fiſcher, proluss. de vitiis Lexicor. N. T. p. 96. Der Name ſcheint aus Daniel 7, 17 f. gefloſſen zu ſeyn. Vergl. Kuinoel, Comment. in libros N. T. hist. T. I. p. 61 sqq.

wendig entſtehen mußte. Je nachdem ſich die Vorſtellungen von den Geſchäften des Meſſias bei den Juden bildeten, je nachdem modificirte ſich auch die Vorſtellung von ſeiner Wirkſamkeit und ſeinem Reiche. Doch war der größte Theil der Juden darin einſtimmig, daß der Meſſias das politiſche Glück ſeiner Nation herſtellen, und ihr Befreiung von ihren Feinden, oder ſelbſt die Herrſchaft über andre Völker verſchaffen würde[337]). Die allgemeinen Züge der Idee des Meſſiasreichs, wie ſie zu Jeſu Zeit Volkslehre ſeyn mochte, ſind (nach Berthold) folgende: Der Meſſias wird zuerſt die Juden auferwecken, und ſie alle, Lebende und Auferweckte, um ſich verſammeln, dann den Teufel und alle Dämonen auf tauſend Jahre gebunden in den Hades werfen, und ſein Reich errichten. Dieſe Zeit iſt ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, in welchem auch die Engel, welche den einzelnen Völkern der Erde vorſtehen, dieſes Schutzamt niederlegen werden. Die Namen der Bürger des Meſſiasreichs ſind in Bücher verzeichnet, und dieſe Namen werden vor allen Engeln öffentlich verleſen, damit kein Unberufener eingehen könne; auch ſind die Theilhaber des Reichs mit einem äußerlichen Zeichen verſehen, an dem ſie erkannt werden können. Alle Völker der Erde werden dann den Juden unterworfen, von denen ſie beherrſcht werden. Dieſes Reich dauert 1000 Jahre, während welcher der Meſſias den Juden ein herrliches Gaſtmahl geben wird. Nach tauſend Jahren wird der Teufel wieder losgelaſſen werden, und alle Heiden

337) Ueber die Meinungen der Juden ſ. Chr. Schoettgen, diss. de regno coelorum; in ſ. hor. hebr. I. p. 1147. Berthold, christ. jud. p. 185 ff. Kaiſers bibl. Theol. 1. Thl. S. 215 ff. Bauer, Theol. des A. T. S. 325. Ueber die Lehre der Rabbinen insbeſondere ſ. Corrodi, krit. Geſch. des Chiliasm. 1. Thl. S. 302 ff. Süskind, über die jüd. Begriffe vom Meſſias als Weltrichter und Todtenerwecker, und ſeinem Reiche am Ende der Welt. In Flatts Magaz. 10. St. S. 92 ff. Bretſchneider, das Meſſiasreich nach dem 4ten B. Esdra. In Henke's Muſ. 3. B. 3. St.

zum Krieg gegen die Juden reizen. Der Meſſias aber wird ſie beſiegen, den Teufel für immer in die Unterwelt ſtürzen, alle Todten erwecken, und das allgemeine Gericht halten, auf welches das Ende der Welt, die Erneuerung der Erde folgen, und das himmliſche Jeruſalem vom Himmel herabgelaſſen werden wird, in welchem die Iſraeliten ewiges Glück genießen, die Heiden und Dämonen aber in die Hölle werden geſtürzt werden.

Ungeachtet dieſe Vorſtellungen bei Einzelnen nicht ganz gleich waren: ſo finden wir doch Redensarten im N. T., welche ſich auf dieſe Meinungen beziehen. 1 Theſſ. 4, 16 f. Hebr. 2, 5. Luk. 10, 20. 12, 8. 9. 14, 15. 22, 30. Matth. 8, 11 f. 19, 28. 20, 21—23. Luk. 13, 28 f. Mark. 9, 43—48. 2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6. Namentlich aber huldiget die Apokalypſe dem Chiliasmus, und beſchäftigt ſich ganz eigentlich mit dieſen Begebenheiten. Eben ſo bekannt iſt es, daß dieſes Buch es hauptſächlich war, was den Chiliasmus unter den Chriſten fortpflanzte, und die chiliaſtiſchen Meinungen nicht nur in der alten Kirche erhielt, ſondern auch in neuern Zeiten unterſtützte oder erzeugte [338]).

---

338) Cerinth, Papias, Tertullian, Irenäus, Lactantius waren Chiliaſten; die Gnoſtiker, Origenes und ſeine Schule, und andere von alexandriniſcher Bildung verwarfen den Chiliasmus. Die Anabaptiſten zur Zeit der Reformation, dann Peterſen, Lange, Burnet, Bengel hingen dem Chiliasmus an, ob ſie ihn gleich anders geſtalteten nach der Verſchiedenheit ihrer Bildung. Man unterſchied chiliasmum crassum, der ein politiſches, subtilem, der ein geiſtiges tauſendjähriges Reich, und subtilissimum, der einen herrlichen Zuſtand der Kirche vor dem jüngſten Tage nach Zerſtörung des Papſtthums erwartete. Den letztern hatten Carpov, Bengel, Lange. — Ueber den Chiliasmus ſ. Wetſteins Comment. ad apoc. Joh. T. II. N. T. p. 836., ſo wie andre Interpreten der Offenbar. — namentlich Eichhorn. W. Münſcher, Entwickelung der Lehre vom tauſendjährigen Reiche in den drei erſten Jahrhunderten; in Henke's Magaz. 6. B. S. 233 ff. beſonders H. Corrodi, krit. Geſchichte des Chiliasmus, 2te Ausg. Zürch. 1794. 4 Thle. 8. Vergl. Walchs Geſch. der Ketzereien,

Es fragt ſich alſo nicht: ob auch im N. T. Aeußerungen, welche ſich auf dieſe jüdiſche Vorſtellung beziehen, vorkommen: denn das iſt unbezweifelt, und auch die Apoſtel erwarten ein irdiſches Reich bis nach dem Tode Jeſu (Luk. 24, 21.); ſondern es fragt ſich: ob auch Jeſus ein ſolches politiſches Meſſiasreich habe ſtiften wollen, und ob die Apoſtel nach Jeſu Auferſtehung noch an den Vorſtellungen ihres Volks unverändert feſt hingen[339])? — Jeſus benutzte allerdings die Vorſtellung

---

2. B. S. 137 ff. — Daß man dieſes Reich gerade tauſend Jahre dauern ließ, hatte wohl ſeinen Grund in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte. — Tauſend Jahre (ſo ſchloß man) ſind vor Gott wie ein Tag. Die ſechs Schöpfungstage bezeichnen 6000 mühſelige und arbeitsvolle Jahre. Der 7te Tag iſt ein Vorbild der tauſendjährigen Sabbathsfeier des Volks Gottes und der Anbruch einer glückſeligen Zeit. Da man nun glaubte, die Erde ſtehe ziemlich 6000 Jahre, ſo erwartete man, daß auch das tauſendjährige Reich nahe ſey.

339) Dieſes iſt behauptet worden von J. B. Koppe, de regno Messiae. Gött. 1780. und in Deſſ. erſten Excurs zum erſten Brief an die Theſſalonicher. Ihm traten im Ganzen bei: C. A. Th. Keil, historia dogmatis de regno Messiae Christi et Apostolor. aetate. Lips. 1781. 4. (Hebenſtreit) Verſuch einer hiſtoriſch-krit. Abhandl. über die Aeußerungen Jeſu vom Reiche des Meſſias, zu Matth. 19, 27—30.; in Henke's Mag. 2. B. 2. St. S. 359 ff. Ottmar der zweite (Pöliß): Beiträge zur hiſtor. Interpretation des N. T. aus den damals herrſchenden Zeitbegriffen; in Henke's Neu. Magaz. 3. B. S. 201 ff. und 4. B. S. 123 ff. und 492 ff. — Andre dagegen ſuchten zu beweiſen, es werde im N. T. unter Reich Gottes die chriſtl. Kirche oder ein moraliſches Reich verſtanden, oder Jeſus habe ſich bloß nach jüdiſchen Begriffen in mehrern ſeiner Aeußerungen accommodirt. S. Seiler, de regni a vatibus div. Messiae ipsiusque populo promissi vera natura atque indole. Sect. I. II.; in ſ. Opusc. theol. collect. I. p. 105. G. C. Storr, comm. de notione regni coelestis. Tub. 1782. 4. und in ſ. opp. acad. ad interpr. N. T. pert. Vol. I. Hiſtoriſch-exeget. Scepticismus in Rückſicht auf die Ausdrücke Jeſu über das von den Juden erwartete Meſſiasreich; in Henke's Mag 5. B.

von einem Meſſiasreiche, bezeichnete damit das, was er auf Erden wirken wollte, und kündigte die Errichtung eines ſolchen Reichs an (Matth. 4, 17. Mark. 1, 14 f. Luk. 4, 43.), ſo wie er es auch oft in Parabeln beſchreibt. Daß er dabei ſich ſolcher Redensarten bediente, wie ſie unter den Juden gebräuchlich waren, und manche Vorſtellungen ſeiner Zeitgenoſſen wenigſtens nicht ausdrücklich antaſtete, iſt nach Matth. 5, 5. 8, 11 f. 19, 28. 20, 21—23. Luk. 22, 16. 18. 29. 30. und ähnlichen Stellen unläugbar. Aber es folgt daraus nicht, daß er nicht einen andern Begriff vom Meſſiasreiche gehabt, und geſucht habe, mit dieſem die Juden allmälig vertraut zu machen; vielmehr ſcheint dieſes aus folgenden Gründen hinlänglich zu erhellen:

1) Er verlangt zum Eintritt in dieſes Reich durchaus eine moraliſche Verbeſſerung, und eröffnet es nur den Juden, die ſich wirklich beſſern. Mark. 1, 1—8. Luk. 3. Joh. 1, 26—29. 2) Er erſtreckt es auf alle Menſchen, die Heiden ſowohl als die Juden, Joh. 17, 2. Matth. 8, 11 f. 21, 33—45. 22, 2—14. 24, 14. 26, 13. 28, 18 f. Luk. 13, 23—30. Joh. 10, 16., und letztere werden ausgeſchloſſen, wenn ſie nicht ſittlich gute Menſchen werden. Denn die Beſſerung iſt die Hauptbedingung zum Eintritt in das Reich Chriſti. Matth. 5, 3. 16, 23 f. 25, 31 ff. 3) Er verkündigt den Untergang Jeruſalems und des jüdiſchen Staats, da doch die Juden eine Vindication deſſelben von ſeinen Feinden erwarteten. Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21. 4) Er lehrte die Seinen, auf alle irdiſche Belohnungen gänzlich Ver-

---

S. 520 ff. J. F. Des Côtes, Schutzſchrift für Jeſum von Nazareth, oder das Reich Chriſti nach neuteſtamentl. Begriffen. Frankf. a. M. 1797. 8. C. C. Flatt, de natione vocis βασιλ. τῶν οὐραν. in den comm. theoll. T. II. pag. 241 ff. Eckermann, in ſ. theol. Beiträg. 2. B. 1. St. Koken, comm. de reditu Messiae ad judicium gentium, p. 31 sqq. Döderlein, inst. theol. chr. II. pag. 287 sq.

zicht zu leiſten. Matth. 20, 28. 21, 33 ff. Mark. 9, 30 ff. Luk. 9, 18 ff. 18, 31 ff. Mark. 9, 47. 10, 35 f. 5) Er lehrte, der Zweck ſeiner Sendung beziehe ſich auf geiſtige Dinge, Unterricht, Beſſerung und Glückſeligkeit. Matth. 9, 12 f. 11, 28 ff. Mark. 12, 34. Luk. 5, 31 f. Joh. 17, 6. 25 ff. 8, 31—34. 6) Er gibt zu verſtehen, daß er andre Begriffe vom Meſſiasreiche habe, als die Juden. Matth. 11, 10—14. 7) Er that nichts, was politiſche Abſichten verrieth; ſein ganzes Leben war auf moraliſche Wirkungen berechnet, und ſollte nur durch die zu bewirkende moraliſche Umänderung ins politiſche Leben eingreifen, nicht aber unmittelbar; ſelbſt ſeine Wunder wollte er im Verborgenen verrichten (Matth. 9, 30. 8, 4. Joh. 5, 14. 9, 12.), und er entzog ſich dem Volke, als ihn dieſes zu politiſchen Abſichten mißbrauchen wollte. Joh. 6, 15. 8) Er erklärt endlich ausdrücklich, daß er kein irdiſches Reich ſtiften wolle. Die Stelle Luk. 17, 20., für ſo entſcheidend man ſie auch hielt, ſcheint doch noch ungewiß zu bleiben; denn Jeſus ſpricht wohl nicht vom Meſſiasreiche ſelbſt, ſondern nur vom Anfange deſſelben, und konnte allerdings ſagen, es ſey ſchon unter den Juden, in ihrer Mitte vorhanden, in wiefern er, der dieſes Reich eröffnen ſollte, ſchon aufgetreten war, und in wiefern es in Hinſicht ſeiner äußerlichen Lage einen glanzloſen, unmerklichen Anfang nahm. Denn gleich im Folgenden (V. 23—36.) ſpricht Jeſus von ſeinem Reiche als einem zukünftigen. Indeſſen bleibt es zweifelhaft, ob nicht Lukas die Apoſtrophe an die Apoſtel V. 22 ff. nur zufällig an die den Phariſäern gegebene Antwort angeknüpft habe, und ob alſo die dieſen gegebene Antwort aus dem Folgenden (V. 23 ff.) näher zu beſtimmen ſey. Eben ſo wenig enthält Joh. 3. einen entſcheidenden Widerſpruch gegen die Vorſtellung von einem irdiſchen Reiche, obgleich dieſes Reich als ein Reich des Lichts und der Tugend daſelbſt vorgeſtellt wird. Deſto entſcheidender aber iſt Joh. 18, 33—37. Zwar können

die Worte V. 36. *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, — ἐντεῦθεν* ſich auch auf den Urſprung ſeiner königlichen Macht beziehen, und den Sinn haben: mein Reich gründet ſich nicht auf die Auctorität der Welt, ich habe meine Macht als Meſſias nicht von einer Partei unter den Juden, ſondern von Gott, ſo daß dennoch dabei an ein weltliches Reich gedacht werden könnte; aber der 37ſte Vers zeigt, daß Jeſus habe ſagen wollen, ſein Reich ſey kein politiſches, ſondern eine geiſtige Herrſchaft der Wahrheit. Denn die Frage des Landpflegers V. 37. gründet ſich auf Jeſu Ausſpruch, und hat den Sinn: „wenn gleich dein Reich ein geiſtiges Reich iſt; ſo iſt es doch ein Reich, alſo willſt du ein König ſeyn." Jeſus wendet dieſe Conſequenz dadurch ab, daß er ſagt: „du nennſt mich ſo, du machſt dieſe Conſequenz," und daß er nun den Tropus des Reichs ganz verläßt, und ſeine Beſtimmung ganz eigentlich ausſpricht: „ich bin ein Lehrer göttlicher Wahrheit, und wer dieſe liebt, für dieſe Sinn hat, nimmt meine Lehre an*)."

Wenn aber auch dieſe ausdrücklichere Erklärung Jeſu nicht wäre, ſo würde ſchon die mehrfache Deutung, welche er dem Ausdrucke Himmelreich gab, oder der Gebrauch, den er von dieſem Begriffe macht, es verbürgen, daß es ſeine Meinung nicht war, ein politiſches Reich zu ſtiften. Er bezeichnet nämlich damit 1) ſein ganzes Werk überhaupt, beſonders ſein Lehrergeſchäft, und die durch ihn geſtiftete Anſtalt der Erlöſung. Matth. 6, 10., beſonders V. 33., wo *βασιλεια θεοῦ* im Gegenſatze der Sorge für den Körper nichts andres bezeichnen kann, als das Wohl der Seele, oder vielmehr die Anſtalt, die Gott zur Erleuchtung und Beſſerung der Menſchen durch Chriſtum

*) Das Evangelium Johannis ſtellt unverkennbar die Lehre vom Gottesreiche in geiſtiger Geſtalt dar, ſo wie wir ſie überhaupt von Philo und den Alexandrinern aufgefaßt finden, und ſteht hierin in Widerſpruch mit der Apokalypſe.

getroffen hat. Matth. 11, 11. 12., wo *βασ. Θεοῦ* entweder für auctor regni ſteht, oder ebenfalls die Anſtalt zur Verbreitung der göttlichen Lehre und zur Beglückung der Menſchen bezeichnet, und der Sinn iſt: ihr, als Mitarbeiter dieſer Anſtalt, ſeyd größer als der Täufer, ſeit deſſen Auftritt ſich die Menſchen eifrig zu mir und meiner Lehre drängen. (S. Paulus Comment. über's N. T. 1. Thl. S. 871 f. der 2ten Ausg.) Matth. 21, 31., wo die Behauptung, daß Zöllner und Hurer eher in's Himmelreich kommen würden, als die Schriftgelehrten, kaum einen andern Sinn haben kann, als den: ſie werden eher meine Lehre annehmen, und an den Wohlthaten meines Reiches Theil haben. Daſſelbe gilt auch von V. 43. und von Luk. 16, 16. vergl. K. 22, 20. Ferner 2) die ſchon gegenwärtige Geſellſchaft ſeiner Verehrer, die ſich um ihn geſammelt hatte. Mark. 10, 23., wo „in's Reich Gottes eingehen" mit *ἀκολούθει μοι, ἄρας τὸν σταυρόν* V. 21. gleichbedeutend iſt. Vergl. Mark. 14, 26 f. K. 13, 52. — Auch liegt dieſer Begriff unverkennbar der Parabel vom Säemann, Matth. 13, 24 ff. vergl. V. 41., und der Stelle Matth. 16, 17. 18. zum Grunde, wo *βασιλ. τ. οὐρ.* durch *ἐκκλησία* V. 18. näher beſtimmt wird. — Matth. 23, 13. Mark. 12, 34. Luk. 18, 29. 11, 20. Matth. 12, 29. — Endlich 3) das künftige Glück ſeiner Verehrer Luk. 17, 21—30. Matth. 7, 21. 8, 11. 12. gleichbedeutend mit *ζωὴ αἰώνιος* Matth. 18, 4—11. 19, 24—29., das er den Seinen einſt am Tage des Gerichts ertheilen wird, (Matth. 13, 38. 43. 49 f. 16, 28., die Parabel Matth. 25, 21—30. und ebendaſ. V. 34.), die Gemeinde der treuen Verehrer Gottes in der Ewigkeit und ihre Seligkeit. Mark. 9, 45—48.

Was nun die Apoſtel betrifft: ſo hingen ſie bis zu Jeſu Tode zwar an der Erwartung eines politiſchen Meſſiasreichs; aber dieſe Erwartung mußte ſich von ſelbſt ändern nach Jeſu Auferſtehung und Himmelfahrt. Der Ausdruck Reich Gottes und Chriſti bekam nun für ſie

den allgemeinen Sinn der Jeſu nach ſeiner Erhöhung übertragenen Herrſchaft. Sie lehrten daher: 1) daß ſich Jeſu Herrſchaft und Reich nach ſeiner Himmelfahrt (Eph. 1, 20.) über alles erſtrecke, und daß alles im Himmel und auf Erden ihm unterworfen ſey (Eph. 1, 10. 20—23. vergl. 3, 9. 10. Kol. 1, 15 ff.), welches ſie mit dem tropiſchen Ausdrucke (Matth. 20, 21. Pſ. 110, 1.) bezeichneten, er ſitze zur Rechten Gottes. Matth. 26, 64. Apoſt. 2, 33 f. vergl. 5, 31. Eph. 1, 20. Hebr. 1, 3. 8, 1. 10, 12. 1 Kor. 15, 25.; 2) ſie ſchränkten aber auch den Ausdruck Reich Gottes oder Chriſti ein auf die irdiſche Geſellſchaft ſeiner Bekenner, Kol. 1, 13. 18. 1 Kor. 4, 20.; 3) brauchten ihn von der Herrſchaft Jeſu über ſeine Gläubigen, oder von der ganzen Erlöſungsanſtalt, d. h. von allem, was Jeſus gethan hat und thun wird, um die Menſchen durch ſeine Lehre und ſeinen Tod zu beſeligen, 1 Kor. 15, 24—28., wobei Paulus bemerkt, daß dieſe Anſtalt mit dem Eingange der Menſchen in die Seligkeit vollendet ſeyn, und dann aufhören, oder, wie er ſagt, Chriſtus dem Vater das Reich übergeben werde, und 4) bezeichneten endlich damit die Seligkeit ſelbſt, welche den Menſchen einſt in der Ewigkeit durch Jeſum zu Theil werden ſolle. Eph. 5, 5. 1 Kor. 15, 50. 2 Theſſ. 1, 5. 2 Tim. 4, 18. 2 Petr. 1, 11. Hierauf beziehen ſich auch ihre Verſicherungen, daß nur ſolche Chriſten, welche religiös leben, ins Himmelreich kommen würden (Eph. 5, 5. Röm. 14, 17 f.), wo ἐστι zu überſetzen iſt: „davon hängt der Eingang in's Gottesreich ab," (1 Kor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19—21. 2 Petr. 1, 11.), und daß dieſes Reich, dieſes Glück ewig dauern ſolle, Hebr. 1, 8. 12, 28. 2 Petr. 1, 11.[340]), indem nach Vollendung

340) Origenes und Marcellus Ancyranus läugneten, daß das Reich Chriſti ewig dauern werde, wegen 1 Kor. 15, 24 f. Hebr. 10, 13. Aber wenn man den verſchiedenen Sinn des Ausdrucks unterſcheidet: ſo ſieht man wohl, daß das Reich Chriſti, als Beglückungsanſtalt, endlich iſt, wenn nämlich dieſes Glück erreicht iſt; daß es

der Erlöſung das menſchliche Geſchlecht wieder unter der allgemeinen Leitung Gottes ſtehen werde. 1 Kor. 15, 28.

Jeſus und die Apoſtel faßten alſo die rohe jüdiſche Vorſtellung vom Gottesreiche in einem idealiſchen Sinne, als eine zweite Theokratie auf, welche das, was die moſaiſche nicht habe leiſten können, den Menſchen leiſten ſolle, deren Haupt Gott, und deren Mittler Jeſus iſt. In Rückſicht des letztern nimmt ſie ein Ende, wenn alles vollendet iſt; in Rückſicht des erſtern dauert ſie ewig[341]). Nach dieſem allen dachten alſo auch die Apoſtel nicht an ein auf der Erde zu errichtendes tauſendjähriges Reich. Zwar hat man dieſes daraus ſchließen wollen, daß Paulus einer erſten Auferſtehung erwähne; doch darüber iſt ſchon §. 169. das Nöthige erinnert worden. Dagegen würde 2 Tim. 4, 1. in den Worten *μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ* allerdings die Vorſtellung zu ſuchen ſeyn, daß das Reich Chriſti erſt bei ſeiner Wiederkunft errichtet werden ſolle, und daß es ein Reich auf Erden ſeyn werde, wenn *κατά* ächt wäre. Griesbach aber hat es nach kritiſchen Gründen verworfen und dafür *καί* geſetzt, wo dann nicht geſagt wird, daß das Reich Chriſti auf Erden errichtet werden ſolle. Auch widerſpricht Paulus dieſer Vor-

---

aber als Zuſtand dieſes Glücks von ewiger Dauer iſt. Das Letztere liegt auch in 1 Kor. 15, 24 f., wo nicht ein Aufhören des Himmelreichs, ſondern ein Aufhören der Wirkſamkeit Chriſti in demſelben gelehrt, und mit den Worten: „Chriſtus gibt das Reich dem Vater zurück, und dieſer iſt nun Alles in Allem,“ angezeigt wird, daß die durch Jeſum erlangte Seligkeit nun unter Gottes Schutz und Leitung fortdaure.

341) C. F. Schmidt-Phiseldeck, diss. de morali societate Christ. sub typo regni coel. adumbrata. Havn. 1794. — So faſſen ſie beſonders Johannes, der Brief an die Hebräer und Paulus. — Vergl.: Das Meſſiasreich als Dichtung und als Grundlage des ewigen Reichs der Wahrheit. Dritte Fortſetzung der krit. Unterſuchung des Philo und Johannes; von H. Chr. Ballenſtedt, Gött. 1812. 8.

ſtellung in andern Stellen. Denn a) in demſelben Briefe K. 4, 18. wird mit βασ. ἡ ἐπουράνιος unverkennbar ein Zuſtand im Himmel bezeichnet; b) dieſelbe Vorſtellung liegt in 1 Theſſ. 3, 17., und wird c) vorausgeſetzt in der Behauptung 1 Kor. 15, 50., daß der jetzige grobe ſinnliche Körper nicht in das Reich Gottes eingehen könne, ſondern zuvor in einen geiſtigen und himmliſchen verwandelt werden müſſe (V. 46—48.). Da ſonach Paulus kein irdiſches politiſches Reich erwartete: ſo würde 2 Tim. 4, 1. κατὰ τὴν βασ. nicht zu überſetzen ſeyn: bei Stiftung ſeines Reichs, ſondern bei Ende ſeines Reichs; oder βασιλ. iſt der Zuſtand der Seligen in der Ewigkeit. Denn außerdem müßte man annehmen, daß ſich Paulus widerſprochen habe.

Siebentes Kapitel.

Von der Art und Weiſe, wie der Menſch wieder in das ſelige Verhältniß zu Gott treten kann.

(Ordo s. oeconomia salutis.)

§. 177.

Einleitung.

Bisher iſt erörtert worden, was Gott für Anſtalten zur Erlöſung der Menſchen (zur Wiederherſtellung in ihren vorigen Stand) getroffen habe; es fragt ſich nun, was muß mit dem Menſchen geſchehen, und was hat er zu thun, und was kann er thun, um in das Verhältniß der Erlöſeten einzutreten, und ſich des Heils zu bemäch-

tigen[342]). Es liegen darin zwei Fragen, welche dieſes Kapitel in 2 Abſchnitte theilen: 1) worin beſteht die Veränderung des Menſchen, durch welche er der Erlöſung theilhaftig wird, und 2) kann er dieſe Veränderung aus eigener Kraft hervorbringen, oder bedarf er dabei Gottes beſondern Beiſtand? —

Erſter Abſchnitt.

Die Veränderung ſelbſt, welche in dem Menſchen vorgehen muß, wenn er der Erlöſung theilhaftig werden ſoll; oder die Wiedergeburt.

§. 178.

Die kirchliche Lehre hierüber.

Es iſt über dieſen Gegenſtand, und das, was man im Syſteme die Heilsordnung nennt, kein beſonderer Artikel in den ſymb. Büchern vorhanden, ſondern das dahin Gehörige kommt in dem Artikel de lib. arbitr., und zerſtreut in den Artikeln de peccato originis, de poenitentia, praedestinatione, bonis operibus, de lege et evang. und einigen andern vor*).

Der allgemeinſte Ausdruck in den ſymb. BB. für dieſe ganze Veränderung in dem Menſchen iſt Wiedergeburt, regeneratio, nach Joh. 3, 3 ff., und die ſo Ver-

---

342) Die Concordienf. de lib. arbitr. ub. exp. p. 655. erklärt ſich ſehr richtig: „Hic quaeritur, an homo ad hanc Dei gratiam apprehendendam sese applicare, eam amplecti et verbo Dei assentiri possit.“

*) Auch Melanchthon, Gerhard und andere ältere haben noch keinen locus, den ſie ordo salutis überſchrieben hätten, und dieſer Ausdruck findet ſich erſt ſpäter bei Baumgarten, Carpov 2c. Doch hat Calov den Ausdruck σωτηριοποιΐα für dieſen locus. S. Syst. Tom. X. p. 1.

änderten heißen gewöhnlich die „Wiedergebornen" renati. Doch wird dieſer Ausdruck oft auch mit conversio[343]), renovatio, sanctificatio (Katech. 3. Art.), emundatio (F. C. 11. p. 822.) verwechſelt, obgleich in den meiſten Stellen conversio, sanctificatio, renovatio einen engern Begriff bezeichnen, und nur von Theilen dieſer ganzen Veränderung geſagt werden. Der neue Zuſtand ſelbſt, in welchen der Menſch durch die Wiedergeburt geſetzt wird, heißt nova, nova spiritualis vita, und der Menſch novus homo.

Was den Begriff der Wiedergeburt betrifft, ſo hat Melanchthon in der Apologie mehr den engern Begriff der poenitentia vor Augen, als den weitern der regeneratio, erklärt aber doch die letztere dahin, daß wir, durch den Glauben an die Verſöhnung durch Chriſtum aufgerichtet, nun Gott recht kennen, ihm vertrauen, ihn lieben, uud ihm aus Liebe gehorchen lernen[344]). Luther in den beiden Katech. 3. Art. verſteht unter Heiligung nicht nur das ganze Werk der Beſſerung, ſondern auch die Ertheilung des ewigen Lebens, oder des durch Chriſtum verheißenen Glückes ſelbſt[345]). Die Concordienformel aber

---

343) Apol. II. p. 71.: „Quid potest dici de conversione impii seu de modo regenerationis simplicius? etc."

344) Ap. III. de dil. et impl. leg. p. 134.: „Ideo justificamur, ut justi bene operari et obedire legi Dei incipiamus. Ideo regeneramur, et Spiritum S. accipimus, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus, timorem, dilectionem Dei, odium concupiscentiae etc." — „Dum inter terrores erigimur et consolationem concipimus, simul crescunt alii motus spirituales, notitia Dei, timor Dei, spes, dilectio Dei, et regeneramur, ut ait Paulus, ad agnitionem Dei, et intuentes gloriam Domini transformamur in eandem imaginem, id est, concipimus veram notitiam Dei, ut vere timeamus eum, vere confidamus nos respici, nos exaudiri. Haec regeneratio est quasi inchoatio aeternae vitae."

345) Cat. m. art. 3. p. 496.: „Spiritus S. sanctificationis munus exsequitur per sequentia, hoc est, per communionem

beſchreibt die Wiedergeburt als diejenige Veränderung im Verſtande und Willen des Menſchen, durch welche er ſeine Sünde erkennt und verläßt, die Vergebung um Jeſu willen glaubt, und nach wahrer chriſtl. Tugend ſtrebt[346]); und ſagt ausdrücklich, daß des noch nicht wiedergebornen Menſchen Verſtand und Wille das subjectum convertendum ſeyen[347]). Man ſieht, daß die Apologie und die

sanctorum aut ecclesiam Christianorum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam." — p. 497.: „Sanctificare nihil aliud est, quam ad Christum adducere, ad suscipiendum bona per Christum nobis parta."

346) F. C. II. de lib. arb. p. 675 f. (Weiß S. 691.): „Hoc enim certissimum est, in vera conversione immutationem, renovationem et motum („eine Aenderung, neue Regung und Bewegung") fieri oportere in hominis intellectu, voluntate et corde; ut nimirum hominis mens peccata agnoscat, iram Dei metuat, a peccato sese avertat, promissionem gratiae in Christo agnoscat et apprehendat, pias cogitationes („gute geiſtliche Gedanken") in animo agitet, bonum propositum habeat, atque diligentiam in moribus suis regundis adhibeat, et contra carnem pugnet. Ubi enim nihil horum fit, ibi procul dubio etiam non est vera ad Deum conversio." (Man ſieht, daß Bekehrung hier für Wiedergeburt ſteht). Ebendaſ. p. 676. (W. S. 694): „Ubi per Sp. S. in hominis intellectu, voluntate et corde prorsus nulla fit immutatio ad bonum, et homo promissioni divinae fidem prorsus non adhibet, et a Deo ad gratiam non redditur idoneus, sed totus verbo Dei repugnat, ibi nulla conversio vel fieri vel esse potest. Conversio enim hominis talis est immutatio per operationem Sp. S. in hominis intellectu voluntate et corde, qua homo (operatione videlicet Spiritus Sancti) potest oblatam gratiam apprehendere."

347) De lib. arbitr. ub exp. p. 681. zu Ende: „Hominis autem nondum renati intellectus et voluntas *tantum* sunt subjectum convertendum; sunt enim hominis spiritualiter mortui intellectus et voluntas, in quo homine Spiritus S. conversionem et renovationem operatur: ad quod opus hominis convertendi voluntas nihil confert; sed patitur, ut Deus in ipsa operetur, donec regeneretur. Postea vero in aliis sequentibus bonis operibus Spiritui Sancto cooperatur, ea faciens, quae Deo grata sunt."

Concordienformel an die moraliſche Beſſerung des Chriſten dachten, Luther aber den weitern Begriff der Bekehrung zum Chriſtenthume zu Grunde legte.

Ueber den Gang, oder die Stufen dieſer Veränderungen erklären ſich die ſymbol. BB. nicht genau. Die beiden Hauptſtellen hierüber ſind im kleinen Katech. 3. Art. und in der Concordienformel de lib. arbit. ub. exp. p. 670.; aber in beiden werden die Stufen verſchieden gezählt[348]), und der poenitentia, welche die Apologie nicht dazu rechnet, wird nicht beſonders gedacht. Aus Allem aber, was die ſymb. BB. über dieſe Veränderung des Menſchen anführen, ſieht man, daß ſie ſich folgende Reihe von Veränderungen oder Thatſachen dabei vorgeſtellt haben: 1) die Berufung (vocatio) 2) die Erleuchtung (illuminatio) 3) die Buße oder die Bekehrung im engern Sinne, aus moraliſcher Reue und Glauben an die Verſöhnung beſtehend, 4) die Heiligung (sanctificatio) oder die Beſſerung ſelbſt, und 5) die Erhaltung oder die Befeſtigung (conservatio, confirmatio) dieſes Zuſtandes.

Was nun 1) die Berufung anbetrifft: ſo erklärt ſich darüber bloß die Concordienformel, und verſteht darunter die durch Verkündigung des Evangeliums ergangene Einladung zum Glauben an Chriſtum, zur Beſſerung und zur Seligkeit[349]). Dieſe Berufung Gottes iſt allge-

---

348) Luther: „Sondern der heil. Geiſt hat mich durch das Evangelium berufen, mit ſeinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten; gleichwie er die ganze Chriſtenheit berufet, ſammelt, erleuchtet, heiliget, und bei Jeſu Chriſto erhält im rechten einigen Glauben ꝛc." Die Concordienformel: Visum est Deo per hoc medium, et non alio modo, nimirum per sanctum verbum suum, cum id vel praedicari auditur, vel legitur, et per Sacramentorum legitimum usum homines ad aeternam salutem vocare, ad se trahere, convertere, regenerare et sanctificare.

349) F. C. de praedest. ub. exp. p. 802. (Weiß S. 808.): „Deus decrevit — ut Christi meritum eiusque beneficia per

mein, d. h. ſie ergeht an alle Menſchen, und iſt eine unverſtellte und ernſtlich gemeinte*); doch iſt ſie gebunden an die Verkündigung des Evangeliums, die vorausgehen muß, und durch welches der heil. Geiſt allein wirkſam iſt, durch daſſelbe allein dem Menſchen gegeben wird [350].

---

verbum et sacramenta nobis offerrentur, exhiberentur et distribuerentur. Decrevit etiam, se Spiritu S. suo verbum adnunciatum, auditione perceptum, et memoriae commendatum, velle in nobis efficacem esse, et corda ad veram poenitentiam agendam inflectere, et in vera ſide conservare." Ebendaſ. p. 822.: „Evangelion ad poenitentiam, ad agnitionem peccatorum suorum et ad ſidem in Christum omnes peccato gravatos et sensu irae Dei perturbatos peccatores vocat et invitat: et Spiritum S. ad emundationem et sanctificationem promittit."

*) Siehe Anmerk. 87. 88. und 93. — Außerdem F. C. de praed. p. 807. (Weiß S. 812.): „Quod autem multi vocati sunt, pauci vero electi, eius rei causa non est vocatio divina, quae per verbum ſit, quasi Dei haec sit sententia: ego quidem vos, quibus verbum meum propono, externe, per id verbum omnes voco ad regni mei coelestis participationem, et in corde meo non de omnibus serio ad salutem vocandis, sed de paucis cogito."

350) Dieſes behauptet Luther in den Schmalk. Artik. 2 Thl. 8. Art. de confessione, gegen Münzer, die Wiedertäufer und andre Schwärmer. „Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum, et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversus Enthusiastas, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo spiritum habere etc." Ebendaſ. p. 333.: „Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus nolit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus, sit ipse diabolus." Woran Luther die ganz falſche Behauptung knüpft, die auch mit ſeiner Theorie der Inſpiration in Widerſpruch ſteht: „Nam Deus etiam Moisi voluit apparere per rubum ardentem et vocale verbum. Et nullus propheta Spiritum sine decalogo sive verbo vocali accepit." Cat. maj 2te Bitte, p. 517., wo die Worte: „dein Reich komme," erklärt werden: „precamur te, ut nobis initio tuum verbum im-

und an den rechten Gebrauch der Sacramente; bei welcher Behauptung die ſymb. BB. offenbar die Bekehrung zum Chriſtenthume mit der Bekehrung zur Tugend verwechſeln, indem der Gebrauch der Sacramente nur bei denen anwendbar iſt, die ſchon Chriſten ſind, und moraliſch gebeſſert werden ſollen.

2) Ueber die Erleuchtung erklären ſich die Augsb. Conf. und die Apologie gar nicht, und letztere rechnet ſie zur Bekehrung. Luther verſteht darunter die Wirkung des heil. Geiſtes, daß man das gehörte göttliche Wort verſteht, und ihm Glauben beimiſſet [351]; die Concordienformel aber, die Wirkung des heil. Geiſtes, nach welcher er bei dem Gehör des göttlichen Worts die Herzen der Menſchen zur Aufmerkſamkeit reizt, in ihnen das Verſtändniß deſſelben wirkt, und ſie antreibt, demſelben zu glauben und zu gehorchen [352]. Die praedicatio und

pertire digneris, ut Evangelium pure ac sincere per mundum praedicetur. Deinde, ut per fidem quoque susceptum, in nobis operetur ac vivat etc." F. C. epit. de lib. arbitr. negat. p. 581.: „Rejicimus Enthusiastarum errorem, qui fingunt, Deum immediate, absque verbi Dei auditu et sine Sacramentorum usu, homines ad se trahere, illuminare, justificare et salvare." — Ebendaſ. zu Ende: „Relinquuntur ante conversionem hominis duae tantum efficientes causae (ad conversionem efficaces) nimirum Spiritus S. et verbum Dei, quod est instrumentum Spiritus Sancti, quo conversionem hominis efficit. Hoc verbum homo certe audire debet etc." und in der uber. exposit. p. 670. (Weiß. S. 686.): „Visum est Deo etc. ſ. Anmerk. 348. — und die Stelle Anmerk. 349. und folg. — C. F. ub. expos. de praedest. p. 808. (Weiß. S. 813.): „Deus ordinavit, ut Spiritus S. electos per verbum vocet, illuminet, atque convertat etc.

351) Cat. maj. art. 3. — „Verbum quod Spiritus S. revelat et praedicat, et per quod pectora illuminat et accendit, ut verbum accipiant, amplectantur, illi adhaereant, inque eo perseverent."

352) F. C. epit. de lib. arb. p. 580.: „Vult Dominus, ut ipsius verbum audiatur, neque ad illius praedicationem au-

auditio verbi divini gehen alſo der Erleuchtung vorher, wie denn auch in ihr die Berufung beſteht. — Die Folge der Erleuchtung iſt

3) Die Bekehrung (conversio) im engern Sinne, oder die Buße[353]), welche als diejenige Veränderung in

---

res obdurentur. Huic verbo adest praesens Spiritus S., et corda hominum aperit, ut sicut Lydia (Act. 16, 14.) diligenter attendant, et ita convertantur sola gratia et virtute Spiritus S., cuius unius et solius opus est hominis conversio." Und in der uber. expos. daſſel. Artikels p. 663. Weiß. S. 679.): „Spiritus S. donat intellectum et cor („öffnet den Verſtand und das Herz") hominis, ut scripturam intelligat, et verbo divino attendat, ut Luc. 24, 45. et Act. 16, 14. scriptum est." Ebendaſ. p. 657. (Weiß. S. 673.): „Esti humana ratio, seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus; et particulam aliquam legis tenet: tamen adeo ignorans, coeca, et perversa est ratio illa, ut, etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines in hoc mundo Evangelion de filio Dei, et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant: tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse statuere nequeant. Quin potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas suae rationis acumine indagent et comprehendant: tanto minus intelligunt et credunt; et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a Spiritu S. illuminentur et doceantur." Ebendaſ. p. 671. (Weiß. S. 687.): „Per praedicationem et auditionem verbi Deus operatur: emollit corda nostra, trahitque hominem: ut ex concionibus legis peccata sua agnoscat et contritionem in corde sentiat. Et per annunciationem ac meditationem Evangelii — scintillula fidei in corde ipsius accenditur, quae remissionem peccatorum per Christum amplectitur, et sese promissione Evangelii consolatur: et hoc modo Spiritus S., qui haec omnia operatur, in cor mittitur, — — Spirirus S. per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit, ut homines verbo credere et assentiri possint."

353) Beide Ausdrücke braucht die Apologie art. V. de poenit. als gleichbedeutend: „Scriptura in poenitentia seu conversione ponit has duas partes etc." Luther im groß. Katech. von der

dem Menſchen beſchrieben wird, wodurch er die Strafbarkeit ſeiner Sünde erkennt und ſie bereut (contritio), und zugleich der Verheißung der Vergebung um Chriſti willen glaubt, und dadurch wieder getröſtet wird (fides). Die Buße oder Bekehrung hat daher zwei Theile: die Zerknirſchung, contritio, das peinliche Gefühl der Unwürdigkeit und Strafbarkeit der Sünde, und den Glauben, fidem, das troſtvolle Vertrauen auf die Verſöhnung durch Chriſtum[354]). Von dem Glauben ſagt

---

Taufe gegen das Ende p. 550 braucht poenitentia für die ganze moraliſche Veränderung des Menſchen: „Ita resipiscentia aut poenitentia nihil aliud est, quam regressus quidam et reditus ad baptismum etc.“ Die Concordienformel aber braucht bisweilen poenitentia bloß von der contritio, oder dem erſten Theile der Buße, und nennt den Glauben beſonders; z. B. de praed. ub. expos. p. 816.: „Spiritus S. ipse per verbum et Sacramenta in nobis poenitentiam et fidem vult operari.“

354) Augsb. Confeſſ. art. 12: „Constat poenitentia his duabus partibus: altera est contritio, seu terrores incussi conscientiae, agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex Evangelio, seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.“ — Melanchthon vertheidigt dieſe Erklärung der Buße in der Apologie ſehr weitläufig im 5ten Artik., und ſagt p. 165. über die contritio: „Dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato, et dolet se pecasse. — über den Glauben p. 166.: „In his terroribus debet conscientiis proponi Evangelium de Christo, in quo promittitur gratis remissio peccatorum per Christum. Debent igitur credere, quod propter Christum gratis remittantur ipsis peccata. Haec fides erigit, sustentat ac vivificat contritos.“ Daß aber Melanchthon in dem Begriffe der poenitentia ſchwankte, weil er ſie von der Beſſerung überhaupt nicht genau genug unterſchied, zeigt ſeine Aeußerung ebendaſ. p. 165., daß er nichts dagegen habe, wenn man, wie ſeine päpſtlichen Gegner, die dignos fructus poenitentiae, hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius, als den 3ten Theil der poenitentia betrachten wolle. — Luther in den Schmalk. Art. 2. Thl.

die Apologie, daß er aus der Zerknirſchung als moraliſches Bedürfniß hervorgehe, und durch ſie wachſe und befeſtigt werde [355]); von der Buße aber überhaupt, daß ſie hervorgehe aus dem Inhalte der heil. Schrift, der entweder das Geſetz ſey, aus dem der Menſch ſeine Sünde und Strafwürdigkeit erkenne, oder das Evangelium, die Lehre von der Verſöhnung durch Chriſtum, die ihn aufrichte. Das Geſetz nämlich wirke die Zerknirſchung, das Evangelium den Glauben oder das Vertrauen zur Gnade Gottes [356]). Aus der Buße geht

4) die Heiligung oder Erneuerung (sanctifi-

art. 3. de poenit. bleibt aber der Beſchreibung der Augsb. Confeſſion getreu, und rechnet nur die Zerknirſchung und den Glauben dazu; und eben ſo die Concordienformel, art. 11. de praed. ub. exp. p. 822. (Weiß. S. 824.): „Evangelium ad poenitentiam, ad agnitionem peccatorum suorum et ad fidem in Christum omnes peccatores vocat.“ und art. 2. de lib. arb. p. 671. die in der 352ſten Anmerk. zuletzt angeführte Stelle.

355) Apol. III. de dilect. et impl. leg. p. 86.: „Fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata, et quaerit remissionem peccatorum, et liberari a peccato. Et in talibus terroribus et aliis afflictionibus debet haec fides crescere et confirmari. Quare non potest existere in his, qui secundum carnem vivunt, qui delectantur cupiditatibus suis, et obtemperant eis.“ Vergl. Aug. Conf. 20. de bon. opp., wo es heißt: „Tota haec doctrina (von der Rechtfertigung durch den Glauben) ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest.“

356) Apol. III. de dilect. et impl. leg. p. 110.: „In praedicatione poenitentiae non sufficit praedicatio legis seu verbum arguens peccata, quia lex iram operatur, tantum accusat et terret conscientias, quia conscientiae nunquam acquiescunt, nisi audiant vocem Dei, in qua clare promittitur remissio peccatorum. Ideo necesse est addi Evangelium, quod propter Christum peccata remittantur.“ — — p. 111.: „Certa est sententia, quam nullae portae inferorum evertere poterunt, quod in praedicatione poenitentiae non sufficit praedicatio legis, — sed oportet addi praedicationem Evangelii.“

catio, renovatio, auch regeneratio im engern Sinne) hervor, (das neue geiſtliche Leben, vita spiritualis,) durch welche der Menſch ein neuer Menſch wird, der nun wahre Tugend übt[357]). Durch den Glauben an die Vergebung ſeiner Sünde gelangt nämlich der Menſch in einen Zuſtand, wo er nun Gott zu lieben, auf ſeine Güte zu vertrauen, und aus Liebe zu ihm dem Sittengeſetze zu gehorchen vermag[358]). Dieſer Zuſtand heißt der neue Gehorſam, der nicht darin beſteht, daß der Menſch nur dem Sittengeſetz aus Furcht vor der Strafe oder aus Hoffnung der Belohnung gehorcht, ſondern daß er den Willen Gottes mit freiem und willigem Geiſte und aus Wohlgefallen am ſittlich Guten vollbringt[359]). Nun

---

357) Luther im kl. Katech. von der Taufe beſchreibt die Erneuerung ſo: „Daß der alte Adam (die Erbſünde) in uns durch tägliche Reue und Buße ſoll erſäuft werden, und ſterben mit allen Sünden und böſen Lüſten, und wiederum täglich herauskommen und auferſtehen ein neuer Menſch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe.“

358) Dieſe Beſchreibung der Erneuerung gibt die Apolog. II. de justif. p. 68. (Weiß. S. 109.): „Fides — quia in poenitentia consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert Spiritum S., ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere timere Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat, obedire Deo in omnibus afflictionibus, mortificat concupiscentiam etc.“ Andere Stellen über den Einfluß des rechtfertigenden Glaubens auf die Beſſerung des Menſchen ſind in der 192ſten Anmerk., und Stellen über die Natur der dadurch hervorgebrachten Tugend in der 194ſten Anmerk. angeführt worden.

359) Vortrefflich ſetzt dieſes die Concordienformel ins Licht, epit. de tert. usu leg. p. 596.: „Fructus Spiritus sunt opera illa, quae Spiritus Dei per homines renatos operatur; et quae a credentibus fiunt, quatenus renati sunt: ita quidem sponte et libere, quasi nullum praeceptum nunquam accepissent, nullas minas audivissent, nullamque remunerationem exspectarent. — Non renati legi obedientiam, qualemcunque a lege requisitam, praestant: sed coacti et inviti id faciunt; — credentes vero in Christum, quatenus renati sunt, absque

hat der Menſch eine kindliche Furcht vor Gott, d. h. er gehorcht ihm aus Liebe und Dankbarkeit, da er vor-

---

coactione, libero et spontaneo spiritu, talem obedientiam praestant, qualem alias nullae, quantumvis severissimae legis comminationes extorquere possent." — F. C. ub. exp. II. de lib. Arb. p. 673. (Weiß. S. 689): „Quando homo est conversus et illuminatus, eiusque voluntas renovata est, tunc homo vult bonum, quatenus renatus et novus homo est, et lege dei delectatur secundum interiorem hominem (Rom. 2, 22.). Et in posterum tantum boni et tamdiu bonum operatur, quantum et quam diu a Spiritu Dei impellitur. — Haec autem agitatio („ſolcher Trieb") Spiritus S. non est coactio, sed homo conversus sponte bonum operatur." — F. C. ub. exp. VI. de tert. usu leg. p. 719. (Weiß. S. 734.) wird die idealiſche Vollkommenheit, welcher der Menſch hier nachſtreben ſoll, die er aber nicht vollkommen erreicht, ſo beſchrieben: „Si credentes per inhabitantem Spiritum in hac vita perfecte renovarentur: ita quidem, ut in tota ipsorum natura, et in omnibus viribus peccatum non amplius haereret, non indigerent illi lege, neque ullo exactore, qui eos ad bene operandum urgeret, quia sponte et liberrimo spiritu, sine omni doctrina, admonitione, cohortatione, aut impulsu legis ea ipsa facerent, quae juxta voluntatem Dei agere debent. Sicut enim Sol, Luna et reliqua astra naturalem suum cursum sine admonitione, cohortatione, impulsu et coactione, per se sine impedimento absolvunt ad eum modum, quem Deus semel in prima creatione instituit: imo, sicut sancti Angeli, promptam et per omnia spontaneam obedientiam praestant. At vero credentes in hac vita non perfecte, completive et consummative renovantur," (nämlich weil ſie nie ganz frei werden von der Erbſünde). — Man vergleiche auch die bald darauf folgende Stelle p. 721 f., wo von dem Unwiedergebornen geſagt wird, er erfülle das Geſetz ideo, quia sit mandatum, formidine poenae aut spe praemii alicuius, von dem Wiedergebornen aber, er leiſte die Tugend libero et prompto spiritu. Die Concordienformel läugnet daher auch, daß bei der Tugend des Wiedergebornen irgend ein Zwang Statt finde. Ebendaſ. p. 722.: „Bona opera non ex coactione legis faciunt." p. 723.: „Non ex coactione legis, sed ex renovatione Spiritus S. ex animo sponte et prompte ea faciunt, quae Deo placent."

her nur eine knechtiſche Furcht kannte[360]), und er beſitzt nun ein arbitrium liberatum d. h. ſein Wille kann nun Gott aus Liebe gehorchen[361]). Die Werke, die der Wiedergeborne aus dieſer Geſinnung thut, verdienen allein den Namen guter Werke, nicht aber die Büßungen, die er ſich ſelbſt auflegt[362]). Eine ſolche Tugend und kindlicher Gehorſam kann nur hervorgehen aus dem Glauben an die Verſöhnung durch Chriſtum, weil nur bei ihm Liebe zu Gott und Vertrauen zu ihm möglich iſt[363]).

---

360) Apol. V. de poenit. p. 167. (Weiß. S. 209.): „Nec prius dilectio („Liebe Gottes“) adest, quam sit facta fide reconciliatio. — Et sic clare definiri potest filialis timor, talis pavor, qui cum fide conjunctus est, hoc est, ubi fides consolatur et sustentat pavidum cor. Servilis timor, ubi fides non sustentat pavidum cor (im Deutſchen: „Knechtiſche Furcht iſt Furcht ohne Glauben; da wird eitel Zorn und Verzweiflung“). Vergl. die vorige Anmerk. und form. Conc. epit. IV. de bon. opp. p. 590.: „Spiritus hominis liberatus bene operatur, non formidine poenae ut servus, sed justitiae amore, qualem obedientiam filii praestare solent.“

361) F. C. uber. exp. II. de lib. arb. p. 675. (Weiß S. 690.): „Renati habent jam arbitrium liberatum, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus (Joh. 8, 36.) testatur. Unde non modo verbum Dei audiunt, verum etiam, licet non sine multa infirmitate, eidem assentiri, illudque fide amplecti possunt.“ In der epit. IV. de bon. opp. p. 590. (ſ. die vorige Anmerk.) wird dem Menſchen in dieſem Zuſtande ein spiritus liberatus, libertas spiritus zugeſchrieben, und damit daſſelbe geſagt.

362) Ueber den falſchen Begriff der Katholiken von guten Werken ſagt die Augsb. Conf. art. 20.: „Olim vexabantur conscientiae doctrina operum. — Quosdam conscientia expulit in desertum, in monasteria, — alii alia excogitaverunt opera ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis.“ Der rechte Begriff wird ebendaſ. p. 18. ſo feſtgeſtellt: „Per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint.“ Genauer die Apologie II. de justif. p. 68., ſ. 358ſte Anmerk. zu Anfang.

363) Siehe §. 150. Anmerk. 192. 194. Augsb. Conf. art. 20. zu Ende: „Sine fide nullo modo potest humana natura primi aut secundi praecepti opera facere. Sine fide non invocat

5) Die Befeſtigung endlich iſt das ſtete Verharren des Menſchen im Zuſtande der Erneuerung oder Heiligung [364]). Dieſe nämlich wird hier im irdiſchen Leben nur angefangen, aber nicht vollendet, weil der Menſch hier nie ganz frei werden kann von der Erbſünde [365]), ſondern dieſe Freiheit erſt bei der Auferſtehung und in der Ewigkeit zu hoffen iſt (Anmerk. 31.). Der Menſch bedarf daher einer fortgehenden, ſteten Buße, d. i. er muß unausgeſetzt an der Erhaltung und Vervollkomm-

---

Deum, a Deo nil exspectat, non tolerat crucem etc." Apol. art. 3. p. 113.: „Promissio de Christo prius apprehendenda est, ut bene operari possimus et ut opera nostra Deo placere queant." Ebendaſ. p. 121.: „Haec fides — justificat et regenerat. Deinde sequitur dilectio et caeteri boni fructus." Ebendaſ. p. 137.: „Nec legem prius facimus aut facere possumus, quam reconciliati Deo, justificati et renati sumus. Nec illa legis impletio placeret Deo, nisi propter fidem essemus accepti." Ebendaſ. p. 138.: „Fit autem regeneratio fide in poenitentia."

364) F. C. uber. expos. 2. de lib. arb. p. 676: „Haec doctrina — monet, quomodo haec dona (die beſſernde Gnade des h. G.) conserventur, confirmentur et augeantur; et hortatur, ut gratiam illam divinam non frustra acceperimus: sed ut dona illa sedulo exerceamus, cogitantes quam grave sit peccatum, tales Spiritus S. operationes impedire, aut illis resistere."

365) F. C. epit. art. 6. de tert. usu leg. p. 595.: „Regeneratio illa et renovatio in hac vita non est omnibus numeris absoluta, sed duntaxat inchoata. Et credentes illi spiritu mentis suae perpetuo luctantur cum carne, hoc est, cum corrupta natura, quae in nobis ad mortem usque haeret." Vergl. die ub. expos. p. 719. Ebendaſ. ub. expos. 1. de pecc. orig. p. 641.: „Humana natura aliter sanari (von der Erbſünde) non potest, nisi ut per Spiritum S. regeneretur et renovetur. Idque opus Spiritus S. in hac vita tantummodo in nobis inchoatur: in altera demum vita absolvetur et perficietur." Ebendaſ. art. 2. de lib. arb. pag. 675. (Weiß S. 690.): „Cum in hac vita — regeneratio non sit absoluta, sed solummodo in nobis inchoata, manet perpetua quaedam lucta inter carnem et spiritum etiam in electis et vere renatis hominibus."

nung ſeines erneuten Zuſtandes arbeiten[366]), und der Wiedergeborne, ob er gleich befreit iſt vom Fluche des Geſetzes, muß ſich doch im Geſetz unausgeſetzt üben[367]).

§. 179.

Kritik der kirchlichen Lehre; a) überhaupt.

Was das Weſen der im vorigen §. dargeſtellten Lehre betrifft: ſo iſt nichts dagegen einzuwenden. Unter der Vorausſetzung einer Erbſünde und Verſöhnung iſt alles conſequent und richtig. Denn ſoll der mit der Erbſünde behaftete und ihr noch dienende Menſch ſich des Heils, das ihm Jeſus erworben hat, bemächtigen und die Seligkeit erlangen können; ſo muß ihm a) dieſes Heil bekannt gemacht, ihm dargeboten, und er angereizt werden, daſſelbe anzunehmen. Und dieſe Berufung zum Heil kann nicht anders erfolgen, als durch die Verkündigung des Worts Gottes, weil nur dieſes ihn von der Erbſünde

366) Kl. Katech. von d. Taufe: „Daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße ſoll erſäuft ꝛc." Apol. 3. de poenit. p. 327.: „Haec poenitentia in Christianis durat usque ad mortem, quia luctatur cum peccato residuo in carne per totam vitam (Rom. 7, 28.) idque non propriis viribus, sed dono Spiritus S., quod remissionem peccatorum sequitur, et quotidie reliquias peccati purgat et expellit, et in eo est, ut hominem purificet, rectificet, sanctificet." F. C. ub exp. 2. de lib. arb. p. 659.: „— — assiduis precibus Deus orandus est, ut per eundem Spiritum, sua gratia (per quotidiana exercitia audiendi, legendi et ad usum transferendi verbum Dei) in nobis fidem et coelestia sua dona fovere, de die in diem confirmare, et ad finem usque conservare velit."

367) F. C. de tert. us. leg. ub. expos. p. 718.: „Etsi credentes liberati sunt a maledictione legis; tamen in lege divina quotidie exercere se debent." — p. 720.: „Renati filii Dei propter illas concupiscentias carnis non modo assidua legis admonitione, doctrina et comminationibus indigent, verum etiam saepe castigationibus, ut veternus illis excutiatur et Spiritui Sancto obtemperent."

und der geſchehenen Verſöhnung unterrichtet. Er muß b) ſeine Sündhaftigkeit anerkennen und herzlich bereuen, contritio, und c) der Verſöhnungsanſtalt glauben (fides), und nun d) den Vorſatz faſſen, und beharrlich ausführen, das ihm inwohnende ſittliche Verderben ſo weit als möglich abzulegen und zu bekämpfen, und wirklich tugendhaft zu leben, d. h. das Gute aus Liebe zu Gott und dem Guten ſelbſt zu thun, und das Böſe zu unterlaſſen, nicht aber aus Zwang, Furcht vor der Strafe, oder Eigennutz der Belohnung. So wird er ein ganz neuer, ein erneuter Menſch; wiedergeboren am Geiſte durch das Chriſtenthum. — Ein beſonderes Verdienſt der kirchlichen Lehre iſt der reine Begriff eines ſittlichen Werks, oder der wahren Tugend, der dabei aufgeſtellt, und von aller Scheintugend, die aus unſittlichen Quellen hervorgeht, von allem Knechtsdienſte, den nur Furcht oder Lohn hervorbringt, ſo ſorgfältig geſchieden wird.

Dagegen iſt aber auch nicht zu verkennen, daß in den Behauptungen des vorigen §. eine gewiſſe Unbeſtimmtheit und Verwirrung herrſcht, welche auch in die Schriften der nachfolgenden Theologen übergegangen iſt. Sie hat ihren Grund darin: 1) daß man Bekehrung zum Chriſtenthume und die moraliſche Umänderung des Chriſten überhaupt nicht ſorgfältig genug von einander unterſchied; da doch zwiſchen der Bekehrung eines Nichtchriſten zum Chriſtenthume und zwiſchen der ſittlichen Beſſerung eines Chriſten, der ſchon hinlänglich unterrichtet, dem Guten geneigt iſt, und vielleicht ſchon gebeſſert war, ein bedeutender Unterſchied iſt. So hat die Augsb. Confeſſ. im Artik. de poenitentia getaufte Chriſten, der 3te Artik. des Katechismus Nichtchriſten im Sinne, und die Concordienformel denkt an beides. Daher erklärt es ſich auch, warum bald die praedicatio verbi divini allein, bald aber auch daneben die Sacramente als Mittel der Bekehrung genannt werden. Das Erſtere nämlich gilt von der Bekehrung zum Chriſtenthume; das Letztere von

der Beſſerung des Chriſten. 2) daß die Ausdrücke faſt alle tropiſch, und daher wegen ihrer Vieldeutigkeit für das Lehrſyſtem unbrauchbar ſind, und daß mehrere unter ihnen nicht nur daſſelbe ſagen, ſondern daß ſie auch in der heiligen Schrift ſehr verſchieden gebraucht werden. Die ſymb. BB. bleiben ſich daher auch nicht gleich, und brauchen poenitentia, conversio, regeneratio, renovatio bald von der ganzen Umänderung des Menſchen, bald von einzelnen Theilen. Dieſe Unbeſtimmtheit mußte erfolgen, da ſie dieſe Wörter aus dem N. T. ins Syſtem übertrugen.

Das N. T. braucht *ἐπιστροφή*, *μετάνοια*, *πίστις*, *ἀνακαινίζεσθαι*, *ἁγιάζεσθαι* bald von der Annahme des Chriſtenthums, bald von der moraliſchen Beſſerung. — *Ἐπιστροφή* und *ἐπιστρέφειν*, eigentlich der Uebergang vom Götzendienſte zur Verehrung des wahren Gottes, Jerem. 3, 14. 22. Ezech. 14, 6., und zur chriſtlichen Religion, Apoſt. 15, 3. 11, 21. 26, 18.; dann auch die Rückkehr vom Laſter zur Tugend, weil dieſe mit der Bekehrung zum wahren Gotte nothwendig verbunden war; Luk. 1, 16. 22, 32. — *Μετάνοια*, eigentlich die moraliſche Beſſerung, die Umänderung des Gemüths, 2 Kor. 7, 9. 10. Hebr. 6, 1.; dann aber auch die Bekehrung zum Chriſtenthume, Apoſt. 5, 31. 11, 18. 20, 21., weil die Beſſerung die Bedingung war, unter welcher man ins Reich Chriſti gelangen konnte; Matth. 3, 2. 4, 17. — *Πιστεύειν*, Mark. 1, 15. Joh. 1, 7., und in andern Stellen: das Chriſtenthum annehmen, weil damit die Ueberzeugung (*πίστις*) verbunden war, daß Jeſus der wahre Meſſias ſey. *Πίστις* aber und *πιστεύειν* wird auch von der Ueberzeugung geſagt, daß Jeſus unſre Sündenſtrafen aufgehoben habe und unſer Verſöhner ſey. — *Ἀνακαινίζειν* und *ἀνακαίνωσις*, eigentlich die Aufbildung eines neuen, moraliſchen Menſchen, Koloſſ. 3, 10. Röm. 12, 2. Tit. 3, 5.; dann aber auch die mit der Annahme des Chriſtenthums nothwendig verbundene moraliſche Wiedergeburt; Hebr. 6, 4. 6. und Joh. 3, 3., wo *γενν. ἄνωθεν*

eben das iſt, was Matth. 4, 17. μετανοεῖν; daher auch im N. T. der Tropus „einen zeugen" den Sinn hat: einen zum Chriſten machen. S. 1 Kor. 4, 15. Gal. 4, 19. Phil. 10. Tit. 1, 4. 1. Tim. 1, 2. — Ἁγιάζεσθαι endlich wird in der Schrift bald von einem äußerlichen Verhältniſſe (sacer fieri), bald von einem innern Zuſtande (sanctus fieri) geſagt. Bekanntlich heißt es eigentlich: vom gemeinen Gebrauche abſondern, und einem heiligen Gebrauche widmen. Die Juden heißen daher ἅγιοι, weil ſie Gott aus allen Völkern zu ſeinen Verehrern ausgewählt hätte. Dieſes trugen die Chriſten auch auf ſich über, und ἅγιοι heißen daher auch oft die Verehrer Jeſu, und ἁγιάζεσθαι ein Chriſt werden. Apoſtelg. 20, 22. 26, 18. 1 Kor. 1, 2. Im moraliſchen Sinne aber, fromm werden, ſteht es an andern Orten; z. B. 1 Kor. 6, 11. 1 Theſſ. 5, 20.

In wiefern nun die Verfaſſer der ſymb. BB. bei ihren Behauptungen die Ausſprüche der Schrift zum Grunde legten, und dieſen Unterſchied unbemerkt ließen, oder auch beides, Bekehrung zum Chriſtenthume und moraliſche Beſſerung wohl verbinden zu können glaubten; in ſofern mußte ihr Vortrag etwas Unbeſtimmtes bekommen. Wir können daher kein Bedenken finden, den Lehrtropus der ſymbol. BB. in ſeine ungleichartigen Theile zu zerlegen, und von den Stufen der Bekehrung, welche unſre Theologen ſpäterhin feſtſetzten[368]), abzuweichen. Denn im

368) Die dogm. Lehrbücher unſrer Kirche zählen die Stufen der Heilsordnung ſehr verſchieden; Calov und Hollaz die meiſten, nämlich neun. Späterhin zu Ende des 17ten Jahrh. zählte man ſieben: vocatio, illuminatio, conversio, poenitentia, regeneratio, justificatio, sanctificatio; Buddeus und Mosheim zählten nur drei; Eckermann gar nur zwei: Beſſerung und Glaube. — Schon Erneſti verwarf dieſen Lehrtropus, und noch beſſer zeigte C. A. Tittmann, pr. de vocabulis oeconomiae salutis. Viteb. 1776. 4. (wiedergedr. in ſ. opusc. theol. Lips. 1803. 8.) deſſen Unhaltbarkeit. Die neuern Theologen ſind daher auch von dieſer Lehrform abgewichen. Ammon in der summa §. 109. gibt als

Ganzen gehört dieſes mehr zur Form der Lehre, und die Concordienformel erkennt ſehr richtig, daß Reue und Glaube die Hauptſache ſind, und daß *μετάνοια* in der Schrift in verſchiedenem Sinne ſtehe [369]). Wir wollen daher 1) die Bekehrung zum Chriſtenthume, und 2) die Bekehrung vom Laſter zur Tugend, oder die Beſſerung des Chriſten ſelbſt, von einander trennen.

§. 180.

Kritik der kirchlichen Lehre b) von der Bekehrung zum Chriſtenthume.

Die Bekehrung zum Chriſtenthume iſt diejenige Veränderung des Nichtchriſten, nach welcher er Jeſum für den Meſſias, d. i. für den von Gott geordneten Beſeliger der Menſchen erkennt, und ſeine Religion annimmt. Sie iſt alſo etwas, was ſich auf den Verſtand bezieht, und womit eine Beſſerung des Willens und Lebens noch nicht nothwendig verbunden iſt, ob dieſe gleich, wenn die Bekehrung eine ächte iſt, nothwendig folgen muß. Denn der Bekehrte, wenn er im Verſtande von Jeſu göttlicher Sendung überzeugt iſt, und ſich der chriſtl. Kirche anſchließt, iſt dadurch ein Chriſt, wenn er auch nach

---

Heilsordnung an: „Ut vocati credamus, credentes coram Deo insontes et justi habeamur, pro justis declarati ad majorem in dies vitae sanctitatem progrediamur." Die Justificatio gehört aber hierher eigentlich gar nicht, weil ſie keine in dem Menſchen vorgehende Veränderung iſt. Clemens Alexandr. paedag. I. 6. ſagt: *Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα· φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα· υἱοποιούμενοι τελειούμεθα· τελειούμενοι ἀθανατιζόμεθα.*

369) F. C. ub. exp. V. de lege et Ev. p. 710: „— — capita totius doctrinae coelestis praecipua recitantur; videlicet, poenitentia et remissio peccatorum." — p. 711.: „Poenitentiae vocabulum in sacris literis non semper unam eandemque significationem habet; nämlich bald tota hominis conversio ad Deum, wie Luk. 13, 3. 15, 10. — bald peccata vere agnoscere, serio dolere, a peccatis in posterum abstinere."

der gewöhnlichen Inconſequenz des menſchlichen Geiſtes nicht ſtark genug iſt, das Beſſere, das er im Chriſtenthume erkannt hat, zu befolgen. Röm. 7, 15—18.

Zu dieſer Bekehrung gehört: 1) daß dem Menſchen das Evangelium bekannt werde, 2) daß er es verſtehe, 3) daß er es billige und fürwahr halte, d. i. an Jeſum glaube; 4) daß er in die Gemeinſchaft der Chriſten trete.

1) Die Bekanntmachung des Evangeliums nennt die Schrift oft eine Einladung Gottes an die Menſchen, eine Berufung zum Chriſtenthume (vocatio) (unter welcher daher nicht jeder Anreiz zur Beſſerung überhaupt zu verſtehen iſt), und vergleicht ſie mit der Einladung zu einem Gaſtmale. Luk. 14, 16 ff. Matth. 22, 14. In den apoſtoliſchen Schriften aber wird καλεῖν ohne Rückſicht auf dieſe Vergleichung von der Berufung zum Chriſtenthume und deſſen Wohlthaten geſagt, und κλητοί bezeichnet ſchlechthin oft die Verehrer Jeſu, 2 Theſſ. 2, 13 f. 1 Petr. 5, 10. Eph. 4, 4. 1 Kor. 1, 24. Röm. 8, 28 f. ſo wie κλῆσις das Glück ſelbſt, das dem Chriſten beſtimmt iſt. Hebr. 3, 1. Eph. 1, 18. 4, 1. Daß dieſe Berufung durch Verkündigung der chriſtlichen Lehre geſchehe, zeigt das ganze Bild, und man ſieht zugleich, daß es eigentlich eine Einladung iſt zu dem Glauben, daß Jeſus der Meſſias ſey, und zur Gelangung in deſſen Reich, nicht aber unmittelbar eine Aufforderung zur Beſſerung. Man kann ſie alſo definiren: die durch Verkündigung des Chriſtenthums an die Menſchen ergangene Einladung zu dem durch Chriſtum erworbenen Heile [370].

---

370) Da man Berufung zur Beſſerung und Berufung zum Chriſtenthume oft mit einander verwechſelte: ſo ging dieſe Verwechſelung auch in die Definitionen der Dogmatiker von der Berufung über, z. B. Reinhard, Seiler, Storr, Morus, Baumgarten. Darauf gründet ſich auch der Unterſchied zwiſchen vocatio

Da die Religion Jeſu allgemeine Religion, und die durch Chriſtum den Menſchen erworbene Seligkeit eine allgemeine ſeyn ſoll (1 Tim. 2, 4 -- 6. Tit. 2, 11. Matth. 28, 19. Apoſt. 1, 8. 1 Joh. 2, 2.); ſo hielt man auch die Berufung zum Chriſtenthume für allgemein. Das neue Teſtament verſichert nicht nur, daß das Chriſtenthum allen Menſchen angekündigt zu werden beſtimmt ſey (Matth. 24, 14. Luk. 24, 47. Mark. 16, 15.), ſondern daß es auch Juden und Heiden (Röm. 9, 24.), ja allen damals bekannten und in einiger Verbindung unter einander ſtehenden Völkern verkündigt worden ſey. Denn ſo ſind die Ausdrücke *πάσῃ τῇ κτίσει, τῷ κόσμῳ* u. ſ. w., die wir Mark. 16, 15. Röm. 10, 18. 1, 5. Koloſſ. 1, 6. 23. finden, nach dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens zu verſtehen, wie in ähnlichen Stellen, Röm. 1, 8. 1 Theſſ. 1, 8. Denn an eine abſolute Allgemeinheit kann das N. T. dabei nicht gedacht haben, ſondern nur an eine relative, weil es doch offenbar damals noch Völker gab, z. B. Scythen, welche die Apoſtel mit Namen kannten, denen aber das Chriſtenthum zu ihrer Zeit noch nicht verkündigt war.

---

propria und impropria, oder directa und indirecta; indem man unter der erſtern jeden aus der Natur und unſern Schickſalen hervorgehenden Anreiz zur Beſſerung verſtand, unter der letztern aber die durch die chriſtliche Religion ergehende Aufforderung zur Beſſerung. Auch behauptete man mit den ſymb. BB. gegen die Partikulariſten (ſ. Prädeſtination), daß die Berufung 1) ernſtlich (seria), d. h. die Seligkeit Aller in der That bezwecke, und 2) widerſtehlich (resistibilis) ſey. Sie ſey nämlich zwar efficax, d. h. satis apta ad producendam hominis emendationem, aber nicht immer efficiens, folgewirkend, d. h. ita comparata, ut veram emendationem vere producat. S. Reinhards Dogm. S. 493. Die ältere Lehrform von der Berufung ſ. in S. J. Baumgarten, diss. de vocatione Dei ad salutem, variis eiusdem gradibus et graduum rationibus. Hal. 1742. 4. J. F. Reuss, diss. de vocatione. Tub. 1761. 4. Gerhard, Calov, Hollaz, Quenſtedt faßten ſie richtiger bloß als Berufung zum Chriſtenthume. S. ſyſtemat. Entwickel. S. 671 f.

Auch die ſymb. BB. ſagen zwar, daß die Berufung allgemein ſey, erklären dieſes aber ſo, daß das Chriſtenthum allen Menſchen beſtimmt ſey; nicht aber, daß es allen Völkern wirklich ſchon ſey angekündigt worden. S. §. 130. Anmerk. 87. Gleichwohl aber behaupteten unſre nachfolgenden Theologen, daß das Chriſtenthum ſchon zu der Apoſtel Zeiten oder doch bald nachher allen Völkern im ſtrengſten Sinne ſey angekündigt worden, auch den Amerikanern [371]. Dieſe ganz unhiſtoriſche Behaup-

---

371) Dieſes behaupteten ſie gegen die Calviniſten und deren Lehre von der partikulären Gnadenwahl. S. Quenſtedt, Hutter u. a. Lehrbücher. Neumanns theologia aphorist. p. 429. P. Röber, diss. de universali omnium hominum vocatione ad salutem, et selectim de difficili quaestione, an Evang. Apost. tempore sit praedicatum in America et aliis novi orbis partibus? Viteb. 1639. 4. p. 37. und die letztere Frage p. 45 ff., wo der Verf. ſich den Beweis dadurch erleichtert, daß er auch die Verkündigung des Moſaismus als eine Berufung, und alle Völker, mit denen die Iſraeliten in Verbindung ſtanden, als Berufene betrachtet. — Die Entdeckung des 5ten Welttheils würde ſie wohl in große Verlegenheit bei dieſem Beweiſe verſetzt haben. — Schon Baumgarten (Unterſuch. theol. Streit. 2. B. S. 575.) gab die Meinung, daß die Berufung allen Völkern und allen einzelnen Individuen geſchehen ſey, auf. Die dem Lehrbegriffe Auguſtins von der Prädeſtination anhingen, namentlich die Calviniſten, Janſeniſten, die meiſten Thomiſten und Auguſtinianer, ſo wie die Dominikaner, verwarfen dieſe allgemeine Berufung gänzlich. — Chryſoſtomus und Theophylaktus glaubten, die Verkündigung des Evangeliums ſey vor Jeruſalems Zerſtörung geſchehen, und dachten bei Matth. 28, 18. daran, daß die Apoſtel nach Chriſti Himmelfahrt die Erde in Rückſicht ihres Apoſtelamts unter ſich getheilt und jeder ſich zu den Völkern begeben hätte, die ihm in der Theilung zugefallen wären. Auguſtin, Origenes und Andre beſtritten dieſe Meinung. Ambroſius meinte, wenigſtens der Ruf des Evangeliums ſey zu allen Völkern gekommen. Man berief ſich dabei häufig auf Apoſt. 2, 8 ff.; aber theils iſt es wahrſcheinlich, daß unter den Volksgenoſſen, welche dort genannt werden, Juden oder Proſelyten zu verſtehen ſind, welche ſich unter dieſen Völkern aufhielten, und zum Pfingſtfeſte in den Tempel gekommen waren;

tung, der man durch Nothbehelfe (z. B. daß das menſchliche Geſchlecht ſchon in Adam und Noah berufen worden ſey; daß die heidniſchen Völker ſelbſt Schuld daran ſeyen, daß die ihnen ertheilte Kenntniß von der Offenbarung wieder verloren gegangen ſey, u. dergl.) nicht aufhelfen kann, verließen daher die neuern Theologen (Baumgarten, Reinhard, Storr, Döderlein, Ammon u. A.) gänzlich, und behaupteten dagegen, daß nur die Berufung zur Beſſerung durch die Vernunft und das Gewiſſen im ſtrengſten Sinne allgemein ſey. Dieſe Allgemeinheit aber auch auf die Berufung zum Chriſtenthume auszudehnen, ſahen ſich die ältern Theologen theils durch ihre Offenbarungstheorie, theils durch die von ihnen geglaubte Verdammniß aller Nichtchriſten veranlaßt.

In Rückſicht ihrer Offenbarungstheorie lag, wenn die chriſtliche Religion nicht allen Völkern verkündigt worden wäre, der Schluß ſehr nahe, daß ſie keine göttliche Offenbarung ſey. Denn entweder war die chriſtliche Offenbarung dem menſchlichen Geſchlechte nöthig oder nicht nöthig. Im letztern Falle könnte ſie nicht von Gott ſeyn, weil Gott nichts Ueberflüſſiges thut; im erſtern müßte ſie allen Völkern nothwendig ſeyn, und allen von Gott ertheilt werden, wenn Gott unparteiiſch ſeyn ſoll. Folglich kann man ohne eine allgemeine Berufung das Chriſtenthum nicht für göttliche Offenbarung halten. Dieſes Dilemma würde unwiderleglich ſeyn, wenn dabei von einer Gabe, die einzig von dem Geber abhängt, und bloß etwas Aeußerliches zu dem Menſchen bringt, auch mit einem Acte gegeben werden könnte, die Rede wäre, wie z. B. gutes Wetter. Aber die Offenbarung durch Chriſtum iſt eine Wohlthat, die nicht nur gegeben, ſondern auch angenommen ſeyn will, und

---

theils, wenn auch dieſes nicht wäre, ſind es doch immer nur einige der damals bekannteſten Völker, welche genannt werden.

wo die Fähigkeit nicht iſt, ſie aufzunehmen, da kann ſie Gott gar nicht geben wollen, ſondern er wird durch andere Mittel der Erleuchtung auf ſolche Völker wirken. Dann iſt ſie auch nichts Aeußerliches, ſondern beſteht in einer innern Veränderung des Menſchen, und wird daher in Hinſicht ihrer Möglichkeit durch die intellectuelle und moraliſche Beſchaffenheit der Völker bedingt. Endlich iſt ihr Geben und Verbreiten ein Entwickelungsproceß, der im Ablaufe der Zeit geſchehen ſoll, alſo kann ſie nicht mit einem Schlage der ganzen Menſchheit gegeben werden, ſondern ihre Verbreitung iſt an die Verbreitung des äußerlichen Gottesreichs, der chriſtlichen Kirche, gebunden. Das Chriſtenthum iſt daher wohl beſtimmt, zu allen Völkern zu kommen, aber nicht plötzlich, ſondern im Ablaufe der Zeit, und ſeine Verbreitung iſt an die Bedingung der Empfänglichkeit der Menſchen dafür und der Umſtände gebunden. Wer verlangt, daß die Offenbarung ſogleich nach Jeſu Tode allen Völkern hätte zu Theil werden ſollen, der fordert etwas Unmögliches, das nur hätte bewirkt werden können, wenn Gott durch ein Wunder ſeiner Allmacht den Verſtand und Willen und den politiſchen Zuſtand der Völker plötzlich umgewandelt hätte. Wir müſſen vielmehr bekennen, daß der Gang, den hierbei die göttliche Vorſehung nimmt, zu den Dingen gehört, welche, wie der ganze Gang der Vorſehung, außer dem Kreiſe menſchlicher Beurtheilung liegen. So viel aber iſt klar, daß es theils unmöglich geweſen ſeyn würde, die Berufung zum Chriſtenthume an die entfernten, oder barbariſchen, geſchweige an alle Völker gelangen zu laſſen. Denn die Berufung würde fruchtlos geweſen ſeyn, da ein gewiſſer Grad der Bildung dazu gehört, wenn ein Volk das Chriſtenthum verſtehen und glauben ſoll. Und dieſe Bildung beſaß nur ein Theil der Völker zu Jeſu Zeit, ſo wie auch jetzt noch nicht alle Völker der Erde dafür reif und empfänglich ſind. Offenbar aber iſt nicht bloß das Bekenntniß des Chriſtenthums (Matth.

7, 21. 22.), ſondern die Aufklärung und Tugend, die es hervorbringen ſoll, die Hauptſache und die Abſicht Gottes. Auch war eine allgemeine Berufung zum Chriſtenthume im apoſtoliſchen Zeitalter phyſiſch unmöglich, weil ein großer Theil der Erde und ihrer Völker ganz unbekannt war. Gott hätte alſo entweder durch Wunder die Entdeckung der Erde beſchleunigen, oder die chriſtliche Offenbarung in mehrern Erdtheilen zugleich bekannt machen müſſen. Das Letztere wäre ohne eine Vervielfältigung der Perſon Chriſti, an welche die chriſtliche Offenbarung gebunden iſt, nicht einmal möglich geweſen; folglich hätte Jeſus mehrere Male leben und ſterben müſſen, was nur zur Ungewißheit im Glauben an die Perſon des Erlöſers geführt, und nicht eine Religion, ſondern viele erzeugt haben würde. Auch konnte die Offenbarung nicht rein und unverfälſcht bleiben ohne Ueberſetzung des N. T., und doch hatten ſo viele Völker weder Schrift noch Literatur. — Es iſt vielmehr genug, wenn wir, wie es wirklich der Fall iſt, darthun können, daß die Berufung zum Chriſtenthume in der Zeit, ſo wie die einzelnen Völker der Erde bekannt und zur Annahme des Chriſtenthums geſchickt wurden, allgemein geworden iſt, und es immer mehr wird.

Auch in der Verdammniß aller Nichtchriſten fand man einen Grund, eine abſolut allgemeine Berufung zum Chriſtenthume anzunehmen, indem es ungerecht von Gott ſeyn würde, die zu verdammen, die er nicht beruft. Es iſt aber oben ſchon gezeigt worden, daß der Lehrſatz von der Verdammniß aller Nichtchriſten nicht bibliſch iſt, und eben ſo wenig aus der Natur des kirchlichen Syſtems folgt.

Zur Bekehrung gehört, 2) daß der Berufene auch die Lehren des Chriſtenthums höre und verſtehe, und dieſes kann man ſeine Erleuchtung nennen. Die Wörter φῶς, φωτισμός, φωτίζειν heißen nach einem in den meiſten Sprachen wiederkehrenden Bilde ſo viel als: den

Verſtand eines Andern durch Unterricht aufklären, Apoſt. 26, 18. Eph. 3, 8. 9.; einem Andern etwas offenbar machen, 1 Kor. 4, 5. 2 Tim. 1, 10. Joh. 1, 9. 5, 35. vergl. 8, 12. 9, 5. und 12, 46. vergl. V. 47—50. Da im N. T. auch die aus der chriſtlichen Erkenntniß hervorgehende Tugend mit dem Ausdrucke φῶς, im Gegenſatz gegen σκότος, Laſter, bezeichnet wird (Eph. 1, 13. 17. Kol. 1, 12. 2 Kor. 4, 4—6. Hebr. 6, 4. 10, 32. 1 Joh 1, 7.); ſo verſtanden unſre Theologen (Calov, Hollaz, Buddeus, Baumgarten, Seiler, Storr) unter Erleuchtung einen heilſamen, Beſſerung wirkenden Unterricht (institutionem salutarem et efficacem) im Chriſtenthume. Es iſt aber klar, daß dieſe Wirkung in der Wirklichkeit mit dem Unterrichte nicht immer verbunden iſt, ſondern erſt aus dem Glauben an das Chriſtenthum hervorgehen kann, und daß dann der Begriff der Erleuchtung ſo erweitert werden würde, daß ſie die ganze Bekehrung umfaßte. Man unterſchied auch mittelbare und unmittelbare Erleuchtung, und verſtand unter der letztern die Inſpiration, wie ſie den Propheten und Apoſteln zu Theil geworden ſey [372]). — Bei der Bekehrung folgt auf das Verſtändniß der chriſtlichen Lehre

3) der Glaube, oder die Ueberzeugung, daß die chriſtliche Religion wahr und göttlich, und Chriſtus der verordnete Beglücker des menſchlichen Geſchlechts ſey. Es iſt hieraus klar, daß der bloße hiſtoriſche Glaube,

---

372) Ueber die Streitigkeiten, die darüber mit den Fanatikern, welche ſich einer unmittelbaren Erleuchtung rühmten, geführt worden ſind, ſ. Walchs Religionsſtreitigkeiten außer der evang. luth. Kirche, 5. Thl. S. 645 ff. Ihnen ſetzen die ſymb. BB. die Behauptung entgegen, daß die erleuchtenden Gnadenwirkungen des h. G. bloß an das Wort Gottes und die Sacramente gebunden ſeyen. — Wenn Reinhard außer dem Worte Gottes auch den Stand und die Lebensart des Menſchen, die Vernunftwahrheiten und bürgerlichen Einrichtungen mit unter die Mittel der Erleuchtung rechnet (ſ. Dogm. S. 497 f.); ſo verwechſelt er offenbar Bekehrung und ſittliche Beſſerung.

d. h. Ueberzeugung, daß Jeſus wirklich gelebt und gelehrt und das Chriſtenthum geſtiftet habe, noch nicht genug iſt, weil dieſes immer noch keine Bekehrung zum Chriſtenthume involvirt; ſondern daß hier der Religions- oder Offenbarungsglaube gemeint ſey, d. h. die Ueberzeugung, daß die Religion Jeſu eine göttliche, und Jeſus der von Gott geordnete Beglücker der Menſchen ſey. Denn dieſer Glaube, der den ſeligmachenden mit in ſich begreift, d. h. den Glauben an Jeſum als Verſöhner, wird, wenn er lebendig iſt,

4) den wirklichen Uebertritt zum Chriſtenthume oder die Bekehrung zur Gemeinde Jeſu zur Folge haben. Daß aber das N. T. die Wörter πίστις und πιστεύειν von dem religiöſen Glauben an Chriſtum als Meſſias, und auch von der Folge deſſelben, vom Uebertritt zum Chriſtenthume, häufig gebraucht, iſt bekannt genug[373]), ſo wie man auch aus Apoſt. 26, 18. Joh. 12, 46 ff. Eph. 1, 13. 18. ſieht, daß nach dem N. T. der Glaube und der Uebertritt zum Chriſtenthume als Folge der Erleuchtung betrachtet werden.

§. 181.

Kritik der kirchlichen Lehre c) von der ſittlichen Beſſerung.

Zur Erlangung des in Chriſto erworbenen Heils iſt aber die Bekehrung zum Chriſtenthume nicht genug, ſondern es muß auch eine gänzliche ſittliche Umänderung des Menſchen damit verbunden ſeyn, d. h. eine ſolche Veränderung, nach welcher er ſeine ſittliche Verdorbenheit und Strafbarkeit vor Gott erkennt, und im Glauben

373) (Cleſſ) Verſuch über den neuteſtamentl. Begriff des Glaubens. Tüb. 1778. 8. Zachariae, diss. de notione fidei biblica. Gott. 1768. C. A. Tittmann, progr. sententia Jacobi Ap. c. II. de fide; in ſ. Opusc. theol. p. 591. Vergl. oben §. 155.

an die Verſöhnung aus Liebe und Dankbarkeit gegen Gott der Tugend huldiget, ſie mit Wohlgefallen (nicht aus Furcht oder Eigennutz) übt, und die ihm anklebende ſittliche Verderbniß durch fortdauernde Bekämpfung vermindert. — Dieſes iſt der kirchliche Begriff der Beſſerung, bei dem immer ſolche Menſchen vorausgeſetzt werden, welche entweder von jeher, oder doch längere Zeit dem Laſter ergeben geweſen ſind. Von der allmäligen ſittlichen Veredlung des Menſchen vermöge der Wirkung einer chriſtlichen Erziehung und dem Ablegen einzelner Fehler und Laſter iſt daher die Rede nicht, auch nicht eigentlich von der Rückkehr zur Beſſerung nach einem kürzern Rückfall zur Unſittlichkeit, ſondern von dem, was man die erſte Bekehrung nannte, wo nämlich der Menſch ein ſittliches Verderben, das er vorher nicht kannte, anerkennt, ſeine Strafbarkeit, die er vorher nicht empfindet, u. ſ. w. In dieſem Sinne ſteht ἐπιστρέφειν in der Schrift, nämlich daß es die mit der Annahme des Chriſtenthums verbundene ſittliche Umänderung des Menſchen bezeichnet, z. B. Apoſt. 3, 19. Joh. 12, 40.; noch öfter aber findet ſich μετάνοια in dieſem Sinne, z. B. Röm. 2, 4.

Nach der Natur dieſer Veränderung gehört zu ihr 1) Anerkenntniß der unſittlichen Verfaſſung, in welcher ſich der Sünder befindet, 2) herzliche Reue darüber, 3) der Glaube, daß ihm geholfen werden könne, und daß er Vergebung erwarten dürfe, 4) das daraus hervorgehende ernſtliche Beſtreben, jene Unſittlichkeit abzulegen und ein beſſerer Menſch zu werden. Dieſe ganze Veränderung könnte man nach dem Sprachgebrauche der Schrift: die Bekehrung, Sinnesveränderung (μετάνοια), Wiedergeburt oder Erneuerung nennen. Die ſymboliſche Lehrform aber von der poenitentia findet ſich im N. T. nicht, und der Ausdruck iſt unbequem, da weder »poenitentia« noch „Buße" dem neuteſtamentlichen Worte μετάνοια, das die Vulgata durch poenitentia überſetzt, entſpricht. Auch

gab dieſes Wort die Veranlaſſung, mancherlei falſche Sätze in die Lehre von der Beſſerung zu bringen, weil man nun den Begriff von punire dabei zum Grunde legte. Man bediente ſich nämlich in der alten Kirche dieſes Worts von der ſogenannten Kirchenbuße, welche die lapsi und andere, die wegen eines groben moraliſchen Vergehens von der kirchlichen Gemeinſchaft ausgeſchloſſen, oder der kirchlichen Cenſur unterworfen worden waren, leiſten mußten, und ſetzte folgende drei Theile derſelben feſt; 1) contritio cordis, oder die Reue, verbunden mit der agnitio peccati, 2) confessio oris, das dem Prieſter oder der Gemeinde abgelegte Sündenbekenntniß, und 3) satisfactio operis, die Uebernehmung gewiſſer Strafen und Büßungen, welche die Kirche den Gefallenen auflegte, ehe ſie dieſelben wieder in ihre Gemeinſchaft aufnahm. Dieſes trug man nachher auf die ſittliche Beſſerung über, und ſetzte auch dieſe in jene drei Stücke. Die confessio oris nämlich verwandelte man in die Ohrenbeichte (conf. auricularis), von Innocenz III. auf dem im Jahre 1215. gehaltenen Lateranenſiſchen Concilio ſanctionirt, welche man für ſo unerläßlich hielt, daß man erklärte, nur für die Sünden, die man im Beichtſtuhle bekenne, erhalte man Vergebung bei Gott. Aus der satisfactio operis aber entſtand die Meinung, daß die kirchlichen Strafen (poenae canonicae) zur Vergebung der Sünde nöthig ſeien und dieſelbe bewirkten, daß durch ſie die Rechtfertigung des Sünders vor Gott erlangt werden könnte. Da nun die alte Kirche die kirchlichen Strafen öfters erließ (indulgentia), oder minderte, oder, wie es ſpäterhin geſchah, in Geldſtrafen verwandelte; ſo mußte man bei der Verwirrung der Begriffe, die man mit poenitentia und indulgentia verband, endlich dahin kommen, der satisfactio operis auch eine verſöhnende Kraft bei Gott und in der Ewigkeit zuzuſchreiben, ſie mit unter die Mittel der Sündenvergebung zu rechnen, und das Recht des Papſtes und der Biſchöfe, kirchliche Büßun-

gen zu erlaſſen, auch auf den Erlaß moraliſcher Schuld und Strafe, namentlich in der Ewigkeit, zu erſtrecken. So entſtand die Lehre vom Ablaß (indulgentia), wie wir ſie in ihrer craſſeſten Ausbildung zu den Zeiten der Reformation finden *).

Da nun Luther bei der Reformation vom Ablaß ausging: ſo erklärt es ſich, wie er die katholiſche Lehre de poenitentia angreifen *), und wie er dieſer Lehre die Geſtalt geben mußte, die ſie in den ſymb. BB. hat. Man beſtimmte nämlich die contritio (der Ausdruck iſt aus Pſ. 51, 19. entlehnt) dahin, daß ſie eine Ueberzeugung von der Strafbarkeit der Sünde, Schmerz und Reue über ſie ſey, weil die römiſche Kirche zwiſchen contritio und attritio einen Unterſchied machte, und unter der erſtern die Verabſcheuung der Sünde und den Vorſatz ſich zu beſſern, unter der letztern aber eine Beſtürzung, oder unvollkommene Reue, aus Furcht vor den Strafen der Hölle oder des Fegfeuers, ohne mit moraliſchem Abſcheu gegen das Laſter verbunden zu ſeyn, verſtand, und dieſelbe gleichwohl für hinlänglich hielt, um

---

*) Die Befugniß der Erlaſſung der Sündenſtrafen gründet man auf die ſogenannten opera supererogationis. Man glaubte nämlich, nicht nur Jeſus hätte viel mehr gelitten, als zur Erlöſung des menſchlichen Geſchlechts erforderlich geweſen wäre; ſondern auch die Heiligen hätten durch ihre aſcetiſchen Uebungen und Büßungen (durch die Beobachtung ſolcher Vorſchriften, die in der heil. Schrift nicht als Geſetze, ſondern nur als wohlgemeinte Rathſchläge (consilia evangelica) aufgeſtellt würden, z. B. Faſten, Eheloſigkeit, freiwillige Armuth) ſich ein überflüſſiges Verdienſt erworben, und mehr gethan, als zur Genugthuung für ihre Sünden erforderlich geweſen ſey. Die Kirche beſitze daher einen Schatz überflüſſigen Verdienſtes, von dem ſie, oder ihr Oberhaupt, der Papſt, denen, die Vergebung bedürfen, durch Zurechnung (Ablaß) mittheilen könnte.

*) Ueber dieſe falsa poenitentia pontificiorum erklärt ſich Luther in den Schmalk. Artikeln, 2 Thl. Art. III. p. 321. ſehr ausführlich.

Vergebung der Sünde zu erlangen. Statt der confessio oris aber und der Ohrenbeichte hielt man eine confessionem Deo factam für hinlänglich, und ſah richtig ein, daß dieſes Gefühl der Schuld vor Gott mit der contritio verbunden ſeyn müſſe, oder vielmehr das Weſen derſelben ausmache [374]). Die satisfactio operis aber verwarfen die ſymb. BB., als unverträglich mit ihrer Verſöhnungstheorie, gänzlich, und legten bloß dem Glauben eine verſöhnende Kraft bei, den ſie nun, im Gegenſatze gegen die römiſche Kirche, als zweiten Theil der poenitentia betrachteten, und unter poenit. die Veränderung in dem Menſchen dachten, bei der er ſeine Sünden erkennt und herzlich bereut, und Vergebung derſelben um Chriſti willen mit Zuverſicht hofft. So richtig auch dieſes an ſich iſt: ſo gehört doch der Glaube offenbar nicht unter den Begriff der poenitentia; und wenn man auch die ſymb. BB. wegen ihrer polemiſchen Tendenz leicht entſchuldigen kann, daß ſie dieſen Lehrtropus feſthielten: ſo hätte er doch nicht von den folgenden Theologen ins Syſtem aufgenommen werden ſollen. Sie blieben aber auch der ſymb. Lehre nicht treu, indem Mehrere, wozu auch ſchon Melanchthon in der Apologie geneigt war, auch das beſſere Leben ſelbſt (die dignos fructus poenitentiae) mit zur Buße rechneten, worauf namentlich Spener und die ſogenannten Pietiſten drangen. Die Mehrdeutigkeit des Worts μετάνοια im N. T., das bald die moraliſche Beſſerung überhaupt (Matth. 3, 8. Mark. 1, 4. 15. Röm. 2, 4.), bald die mit der Bekehrung zum Chriſtenthume verbundene Veränderung der Geſinnung (Apoſt. 11, 18. 17, 30.), bald die eigentliche Reue (Luk. 17, 3. 4. Matth. 11, 21.) bezeichnet, mußte die Unbeſtimmtheit des Begriffs noch vermehren.

Sieht man aber auf die Sache ſelbſt: ſo kann man

---

374) Daher auch die Apol. VI. p. 182. ausdrücklich ſagt: „Talis confessio, quae Deo fit, est ipsa contritio."

jede Erweckung zur Beſſerung eine Berufung, und, in wiefern ſie durch den Unterricht in der chriſtlichen Religion geſchieht, eine Erleuchtung nennen, die alſo in ſofern von der Berufung nicht verſchieden iſt. Die natürliche Folge derſelben iſt die Reue oder der Schmerz über unſre ſittliche Verdorbenheit, mit dem Wunſche, von ihr befreit zu werden (contritio cordis). Das Gegentheil derſelben iſt die Meinung, man habe nicht geſündigt, d. i. ſey wegen ſeiner unſittlichen Verfaſſung nicht ſtrafbar. 1 Joh. 1, 8—10. Jer. 2, 33—35. Pſ. 32, 3—5. — Mit der Anerkenntniß unſrer ſittlichen Strafbarkeit iſt nothwendig verbunden die Unterwerfung unter die moraliſche Vergeltung und der Wunſch, daß eine Vergebung der Sünde möglich und das Ziel der Moralität für den Sünder erreichbar ſeyn möge. Das Verlangen nach Vergebung der Sünde wird in ihm moraliſches Bedürfniß; und da ihm nun das Chriſtenthum die Befriedigung dieſes Verlangens mit Sicherſtellung des Moralgeſetzes in der Verſöhnungsanſtalt verheißt: ſo wird er dieſer Anſtalt vertrauen und an die Vergebung ſeiner Sünde glauben. Dieſer Glaube iſt nicht der allgemeine (fides generalis) Religionsglaube, ſondern der beſondere (specialis) an Jeſum den Verſöhner [375]). Aus dieſem Glauben folgt nun endlich das moraliſche Leben,

---

375) Bei der Bekehrung zum Chriſtenthume iſt die fides generalis ausreichend; aber mit Recht behaupten die ſymb. BB., daß bei der Beſſerung die fides specialis eintreten müſſe, weil ſie mit dem Glauben an die abſolute Heiligkeit des Sittengeſetzes innig zuſammenhängt. Wenn aber unſre Theologen dem Glauben drei Theile gaben: Erkenntniß, Beifall und Zuverſicht, ſo iſt zu bemerken, daß die erſtere offenbar zur Erleuchtung gehört, der Beifall aber von der Zuverſicht gar nicht verſchieden iſt. — Eben ſo richtig war die Behauptung, daß die fides implicita der römiſchen Kirche, d. h. assensus, qui ea amplectitur, quae ab ecclesia putantur vera, quamvis ignota (Reinh. S. 514.) nicht genug ſey, weil ein ſolcher Glaube, indem ihm ein beſtimmter Inhalt mangelt, keine moraliſchen Wirkungen haben kann.

das man die Heiligung oder Erneuerung nennen kann. Indem nämlich der Menſch an die Verſöhnung und mit ihr an die Heiligkeit des Sittengeſetzes und die endliche Erreichung ſeiner Beſtimmung glaubt: ſo reift nun der Entſchluß, ein beſſerer Menſch zu werden, zur That [376]); und indem er aufhört, die Strafen zu fürchten und in Gott den ſtrengen Richter zu ſehen, ſondern ſich von der Liebe Gottes durch die Verſöhnung überzeugt, und aus Dankbarkeit und Liebe zu Gott das Sittengeſetz erfüllt, erhalten nun ſeine Handlungen die Natur moraliſch-guter Werke (bona opera). Seine Tugend iſt nun nicht mehr bloße Legalität, ein durch Furcht vor Strafen oder aus Eigennutz hervorgehender gezwungener, knechtiſcher (timor servilis), ſondern ein Gehorſam aus ſittlichen Maximen; ein aus der Liebe zu Gott und dem Glauben an die Möglichkeit der Erreichung des höchſten Guts hervorgehender kindlicher Gehorſam (timor filialis). Die Concordienformel behauptet daher nicht mit Unrecht, art. IV. p. 701.: »Eorum operum, quae revera bona sunt, mater et fons est ipsa fides.« Daß ſonach die mit dem Geſetze materiell übereinſtimmenden (legalen) Handlungen der Unwiedergebornen und der Heiden keine Tugenden ſind, iſt klar; eine andre Frage aber iſt es, ob Nichtchriſten überhaupt wirklich gute Werke thun können, oder ob, wie die ſymb. BB. (ſ. die 2te Anmerk.) behaupten, dieſes ihnen unmöglich ſey. Die Unmöglichkeit läßt ſich nicht behaupten, da bei der wahren Tugend alles auf die ſubjective Maxime des Handelnden ankommt. Da nun auch bei einem Nicht-

---

376) Vergl. Anmerk. 192. 193. 196. — J. A. Ernesti, exc. de connexione verae fidei et sanctitatis vel de fidei efficacia ad sanctitatem vitae. In ſ. Lect. acad. in ep. ad Hebr. (Lips. 1795. 8.) J. A. Noesselt, diss. de fide tanquam fonte bonorum operum veraeque virtutis. Hal. 1768. 4. J. W. Schmid, diss. I. II. de nexu inter fidem et virtutem christ. Jen. 1784. 4.

chriſten Kenntniß des Sittengeſetzes Statt finden, da auch bei ihm der Glaube an eine Verſöhnung (wenn auch nicht an eine Verſöhnung durch Chriſtum) entſtehen kann, und dadurch Liebe zu Gott und Hoffnung der Erreichung des höchſten Guts; ſo folgt, daß auch Handlungen der Nichtchriſten die Natur wahrer Tugend haben können.

Das fortgehende Beſtreben aber, ſich in dieſem Zuſtande der Beſſerung zu erhalten, und ihn zu erhöhen und zu befeſtigen, kann man die Befeſtigung, die Erhaltung nennen, ſo wie es auch von ſelbſt, und beſonders aus der Lehre von der Erbſünde, klar iſt, daß der Kampf mit dem Böſen durchs ganze Leben fortdauert, und die Vollendung der Heiligung erſt in der Ewigkeit erwartet werden kann.

Hierbei entſtand aber unter unſern Theologen ein Streit über die Frage: ob Gott dem Menſchen vor dem Tode einen beſtimmten Termin der Bekehrung (terminus peremptorius, daher der Streit lis terministica hieß) geſetzt habe, nach deſſen Verfluß keine Beſſerung und Begnadigung des Sünders mehr möglich ſey, oder ob dieſe Unmöglichkeit der Bekehrung erſt nach dem Tode eintrete [377])? Mehrere, beſonders die Pietiſten, behaupte-

377) Er wurde erregt von Johann Georg Böſe (de termino peremptorio salutis humanae, Francof. 1698.), welcher behauptete, der terminus peremptorius könne noch vor dem Tode des Menſchen eintreten. Ihm traten Spener, die Pietiſten, Adam Rechenberg (dissert. de gratiae revocatricis termino. Lips. 1700. 4.) und Andere bei; fanden aber an Thom. Ittig (exercit. theol. de reservato Dei circa terminum gratiae. 1709. 4.), Joh. Georg Neumann (diss. de termino salutis humanae peremptorio. Vit. 1700. 4. und diss. de tempore gratiae divinae non nisi cum morte hominis elabente, ad Rom. 2, 4—8. Vit. 1701. 4.) und Andern Gegner. Ueber die Geſchichte dieſes Streits ſ. Sam. Schelguig, diss. novatianismum tam veterem, quam recentem de term. perempt. gratiae revocantis descript. Ged. 1700. 4. Walchs Einleit. in die Streit. der luth. Kirche. 2. Thl. S. 581. von Einem Kirchengeſch. des 18ten Jahrh. 2. Thl. S. 737 ff.

ten, daß für den Menſchen im Stande der Verſtockung ſchon vor ſeinem Tode die Unmöglichkeit der Beſſerung und Begnadigung eintreten könne, um vor der Sicherheit in der Sünde und dem Verſchieben der Beſſerung zu warnen. Allein dieſe Behauptung kann nicht nur der Tugend ſehr ſchädlich werden, da ſie bei ängſtlichen Gemüthern leicht die Beſorgniß erregen kann, der terminus salutis ſey für ſie vorüber und alle Beſſerung vergebens; ſondern ſie iſt auch weder in der Schrift noch in unſern Begriffen von Gott gegründet. Das N. T. erklärt, daß der Menſch jederzeit Vergebung erhalten könne, wenn er ſich beſſere (Matth. 18, 22. Luk. 23, 39 f.), und ſelbſt den Verdammten ſcheint die Möglichkeit der Beſſerung unbenommen zu ſeyn. Da Gottes Gnade gegen den ſich Beſſernden allgemein iſt: ſo kann man nicht ſagen, daß es auf Seiten Gottes einen Zeitpunkt gebe, wo er die Bekehrung und Beglückung des Sünders nicht mehr wolle; auf Seiten des Menſchen aber kann die Laſterhaftigkeit allerdings einen ſo hohen Grad erreichen, daß die Beſſerung für ihn, wenn auch nicht für immer, doch für eine gewiſſe Zeit, moraliſch unmöglich wird (Reinhard, S. 530.).

Hiermit hing die Frage über den Werth der ſpäten Beſſerung, beſonders auf dem Todtenbette, zuſammen, welche hier nur in ſofern in Betrachtung kommt, in wiefern ſie noch zur Erhaltung der ewigen Seligkeit hinreichend ſey, oder nicht. Mehrere läugneten nicht nur die Möglichkeit einer ſpäten Beſſerung faſt ganz, ſondern hielten ſie auch, wenn ſie geſchehe, für unwirkſam zur Seligkeit[378]). Man berief ſich a) auf Jerem. 13, 23.,

---

378) Dieſes war ſchon die Meinung von Cyprian und Ambroſius; in neuern Zeiten der Socinianer, Arminianer, und mehrerer Engländer. T. G. Hegelmaier, diss. de sera poenitentia. P. I. II. Tub. 1779. u. 1780. 4. Harwood, Betracht. über die Ungültigkeit der Buße auf dem Sterbebette. 1778. — J. A. Röſ-

wo aber keine abſolute Unmöglichkeit der Beſſerung ausgedrückt wird, weil der Prophet ſie V. 15 ff. ſonſt nicht von den Juden fordern könnte, ſondern nur eine relative, nämlich ſo lange ſie die Stimme der Propheten verachteten. Eben ſo wenig beweiſet b) Matth. 3, 10., das bloß den hypothetiſchen Satz enthält, daß man verloren werde, wenn man ſich nicht beſſere. c) Matth. 7, 21. ſpricht nur von der Nutzloſigkeit der äußerlichen Annahme des Chriſtenthums ohne Beſſerung, und noch weniger kann Matth. 20, 1—6. hierher bezogen werden, da Jeſus daſelbſt bloß lehren will, daß die ſpäter zum Chriſtenthume bekehrten Heiden früher berufenen Juden an Glück nicht nachſtehen würden. d) Hebr. 6, 4 ff. iſt aber vom gänzlichen Abfalle vom Chriſtenthume[379], nicht von ſpäter Reue die Rede, und ἀδύνατον bezeichnet nicht eine abſolute Unmöglichkeit, ſondern nur etwas Schweres. S. Matth. 19, 25 f. — Auch e) 2 Petr. 2, 20—22. iſt nicht von der ſpäten Buße eines Chriſten, ſondern vom gänzlichen Abfalle vom Chriſtenthume die Rede, und noch weniger wird daſelbſt die Möglichkeit der Beſſerung geläugnet. — Dagegen beweiſen wohl auch die Stellen: Jeſ. 65, 2. Luk. 23, 36—43. Röm. 5, 20., die man für die ſpäte Begnadigung des Sünders anführte, nicht das, was ſie ſollen. — Wahr iſt es, daß die ſpäte Beſſerung, je länger man ſie verſchiebt, deſto ſchwerer wird; daß man in Gefahr kommt, ganz untüchtig für ſie zu werden, oder zu ihr weder Zeit noch Ge-

---

ſelt, vom Werthe der Moral und der ſpäten Beſſerung, Lpz. 1777. 8. G. Töllner, iſt es nöthig, daß ein Sterbender ſeine Gefahr wiſſe? In ſ. theol. Unterſ. 1. Thl. S. 51. J. Schuderoff, über augenblickliche Beſſerung und ſpäte Buße. In den homil. krit. Blättern, 7. Hft.

379) Die afrikaniſche Kirche gründete auf dieſe Stelle die Behauptung, daß die lapsi von der Buße ausgeſchloſſen wären, und die Römiſche nahm an ihr ſo großen Anſtoß, daß ſie lieber den ganzen Brief nicht für kanoniſch halten wollte. S. Döderlein, inst. th. chr. II. p. 649.

legenheit zu finden; daß ſie leicht eine unächte, bloß aus Furcht vor künftigen Uebeln entſtandene iſt; daß man die Früchte der Tugend in dieſem Leben verliert, und nur auf eine geringe Stufe des Glücks in der Ewigkeit Anſpruch machen kann. Auch iſt es nicht zu läugnen, daß die Beſſerung, in wiefern man auch die Früchte derſelben mit dazu rechnet, nicht das Werk eines Augenblicks iſt, ſondern eine Aufgabe für unſer ganzes Leben. Aber dennoch ſcheinen Reue und Glauben auf dem Todtenbette weder unmöglich, noch ohne Wirkung für die Seligkeit zu ſeyn. Denn auch bei dem Laſterhaften iſt der Unterricht im Chriſtenthume, ſind Warnungen, Ermahnungen vorausgegangen, die, wenn ſie auch unwirkſam ſchienen, doch unbemerkt die laſterhaften Grundſätze des Ruchloſen erſchüttert haben, und durch Begünſtigung der äußern Umſtände plötzlich das vollkommenſte Uebergewicht erhalten, und tiefe Reue und innigen Glauben hervorbringen können, wie auch Beiſpiele in der Erfahrung zeigen. Die Beſſerung, als Entſchluß, und der Glaube und die Rechtfertigung ſind ohnehin Veränderungen, welche auf einmal geſchehen, und keine Grade haben. Da nun, wie gezeigt worden iſt, auf Reue und Glauben an die Verſöhnungsanſtalt die Rechtfertigung folgt, und für die Früchte der Beſſerung oder die guten Werke die Ewigkeit dem ſo Gebeſſerten einen Wirkungskreis darbietet: ſo ſcheint man der Bekehrung auf dem Todtenbette eine beglückende Wirkung nicht abſprechen zu können, ob es gleich aus den angezeigten Gründen ſtets gefährlich und nachtheilig bleibt, ſie bis dahin zu verſchieben.

Eine ausführliche Darſtellung des ganzen Werks der Bekehrung und Beſſerung gehört übrigens in die Moral, und vortreffliche Unterſuchungen hierüber enthält der 5te Band von Reinhard's Moral, der aber leider nicht vollendet iſt.

Zweiter Abſchnitt.

Kann der Menſch dieſe Veränderung aus eigner Kraft hervorbringen, oder bedarf er dazu des Beiſtandes Gottes?

(Gnadenwirkungen und liberum arbitrium.)

§. 182.

Einleitung.

Dieſer Abſchnitt betrifft die Fragen: in welchen Zuſtand iſt der Menſch durch die Erbſünde gekommen; hat er noch ſo viel Kraft, um ohne einen außerordentlichen Beiſtand Gottes die Wiedergeburt zu bewirken, oder wenigſtens dazu mitzuwirken, und was thut Gott oder der heil. Geiſt dabei, um dieſe Veränderung in ihm hervorzubringen? — Dieſe Fragen ſind in den ſymb. BB. beantwortet in dem Artikel de libero arbitrio, A. C. 18., Ap. 8., F. C. 2., und werden außerdem häufig berührt in den Artikeln: de pecc. orig., de poenitentia, de bonis opp., de tertio usu legis, de dilect. et implet. legis, u. a. — Der Streit Luthers mit Erasmus über den freien Willen und die Streitigkeiten mit der römiſchen Kirche über die Erbſünde verurſachten die Beſtimmungen, die wir in der Augsb. Confeſſ., der Apologie und den Schmalk. Art. finden; die ſynergiſtiſchen Streitigkeiten aber zwiſchen der Schule Melanchthons und Luthers gaben die Veranlaſſung, daß ſich die Verfaſſer der Concordienformel hierüber ausführlicher erklärten.

§. 183.

Die kirchliche Lehre vom libero arbitrio und den Gnadenwirkungen des heil. Geiſtes.

Die Ueberſchrift: de libero arbitrio, in den ſymbol. Büchern paßt nicht recht auf den Inhalt der ſo über-

ſchriebenen Artikel. Es wird nämlich darin nicht von der moraliſchen Freiheit des Menſchen überhaupt gehandelt, ſondern liberum arbitrium auf den Verſtand und Willen des Menſchen, und auf das Verhältniß beider zu den spiritualibus bezogen, d. i. zur Bewirkung des Glaubens und der Beſſerung. Die ſymb. Bücher brauchten es aber in dieſem weitern Sinne, weil ſie die ganze justitiam originalem (1. Thl. S. 726.) auch oft liberum arbitr. nannten. Schicklicher hätte man den Artikel de lib. arbitr. überſchrieben: de viribus humanis in spiritualibus. Denn davon wird gehandelt, und die Aufgabe, welche der Artikel löſen ſoll, beſtimmt die Concordienformel genau ſo: ob der Menſch nach dem Sündenfalle und vor der Wiedergeburt noch ſo viel Kraft beſitze, um ſelbſt, ohne göttliche Unterſtützung, die Wiedergeburt hervorzubringen[380])? Hierauf iſt die Antwort in folgenden Sätzen:

1) Das liberum arbitrium in spiritualibus hat der Menſch durch die Erbſünde verloren[381]), und beſitzt nur noch ein liberum arbitr. in rebus civilibus; d. h. er kann zwar manche legale Handlungen verrichten, aber ſich nicht zu der §. 178. beſchriebenen Wiedergeburt, zu einer aus

380) F. C. ub. exp. II. zu Anfang: „Quid hominis nondum renati intellectus et voluntas in ipsa conversione et regeneratione, ex propriis suis, et post lapsum reliquis viribus praestare possit: quando videlicet verbum Dei praedicatur, et Dei gratia nobis offertur. Hic quaeritur, an homo ad hanc Dei gratiam apprehendendam sese applicare, eam amplecti et verbo Dei assentiri possit."

381) S. 1. Thl. S. 726 f. u. 2. Thl. Anmerk. 20. 22. und die Erklärung der spiritualium in der 24ſten Anmerk. F. C. I. p. 653.: „Scriptura testatur, quod peccatum originale sit ineffabile malum, et tanta naturae humanae corruptio, quae in natura, omnibusque ejus viribus, tam internis quam externis, nihil sinceri, nihil boni reliquerit, sed omnia penitus depravarit: ita quidem certe, ut homo, ratione peccati originalis, coram Deo vere et spiritualiter ad bonum cum omnibus viribus suis plane sit emortuus."

Liebe zu Gott und der Tugend hervorgehenden Sittlichkeit aus eigener Kraft erheben[382]); er iſt vielmehr von Natur[383]) Gottes Feind, und kann nichts thun als ſündigen[384]). Auch die legalen Handlungen der Nichtwiedergebornen, weil ihnen der moraliſche Bewegungsgrund des Handelns fehlt, ſind vor Gott keine Tugenden, ſondern Sünden[385]).

2) Die Augsb. Confeſſ. und die Apologie behaupten

---

382) Ueber den Unterſchied zwiſchen beiden ſ. Anmerk. 2. Die justitia civilis heißt auch justitia rationis; p. 64.

383) d. h. wie er iſt vor der Wiedergeburt. Die Ausdrücke: naturâ, ratione, humanae vires, propriis viribus, juxta lumen rationis, ex ingenio et natura sua, homo naturalis, naturale et carnale liberum arbitrium (p. 660. 663.), propria et naturalis habilitas (p. 662.), wechſeln in den ſymb. BB. ab; es wird aber immer der Zuſtand vor der Wiedergeburt, der Zuſtand der Erbſünde, der jetzt nach dem Syſteme der ſymb. BB. der natürliche iſt, verſtanden.

384) F. C. epit II.: „Docemus et confitemur, voluntatem hominis nondum renatam, non tantum a Deo esse aversam (ſo viel hatte nur die Augsb. Confeſſ. und die Apologie behauptet), verum etiam inimicam Deo factam: ita ut tantummodo ea velit et cupiat, iisque delectetur, quae mala sunt, et voluntati divinae repugnant.“ Vergl. die uber. expos. p. 656. und beſonders p. 660. — F. C. I. p. 643.: „Asserunt (scripturae), quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud, nisi peccare possit.“

385) Dieſes behauptet die Concordienform. 4. Art. ub. expos. p. 700.: „Etsi enim opera illa, quae ad conservandam externam disciplinam faciunt, qualia etiam ab infidelibus et non ad Deum conversis hominibus fiunt, et quidem requiruntur [die Handlungen der justitia civilis], suam coram mundo et dignitatem et laudem habent, et temporalibus quibusdam praemiis a Deo in hoc mundo ornantur: attamen, cum non ex vera fide proficiscantur, revera coram Deo sunt peccata, hoc est, peccatis contaminata, et a Deo pro peccatis et immunditia reputantur, propter naturae humanae corruptionem, et quia persona cum Deo non est reconciliata.“ Eine ähnliche Behauptung hat die Apolog. 8. Art. p. 218., wo es nach Beſchreibung der justia civilis heißt: „Illud autem falsum est, non peccare hominem, qui facit opera praeceptorum extra gratiam.“

nur im Allgemeinen, daß der Menſch durch eigene Kraft nicht vermöge, die justitiam spiritualem und wahre gute Werke zu leiſten, ſondern daß er dazu des Beiſtandes des heil. Geiſtes bedürfe, ohne jedoch zu ſagen, daß er dabei gar nichts thun, und die Wirkung des heil. Geiſtes nicht unterſtützen könne[386]). Eben ſo unbeſtimmt erklärt ſich noch Luther in den Katechismen[387]), und in den ſchmalkaldiſchen Artikeln, ob er gleich daſelbſt das Verderben des servi arbitrii mit ſtärkern Worten ſchildert[388]).

---

386) A. C. art. 18. de lib. arb.: „Humana voluntas non habet vim sine Sp. S. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei (1 Cor. 2, 14.); sed haec fit in cordibus, cum per verbum Spiritus S. concipitur." Und art. 20. de bon. opp.: „Humanae vires, sine Spiritu S., plenae sunt impiis affectibus, et sunt imbecilliores, quam ut bona opera possint efficere coram Deo." (In der veränderten Augsb. Conf. ſetzte Melanchthon zu der erſtern Stelle die Worte hinzu: „Efficitur autem spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a Spiritu S. Porro Spiritum S. concipimus, si verbo Dei assentimur.") — Auch die Apologie ſagt bloß art. III. de dil. et impl. legis p. 84.: „Illa, quae sunt proprie legis divinae, hoc est, affectus cordis erga Deum, qui praecipiuntur in prima tabula, non possunt fieri sine Spiritu S." — und p. 85.: „Longe imbecillior est humana natura, quam ut suis viribus resistere diabolo possit, qui habet captivos omnes, qui non sunt liberati per fidem."

387) Im kl. Kat. 3. Art.: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigner Vernunft noch Kraft an Jeſum Chriſtum glauben, oder zu ihm kommen kann, ſondern der heil. Geiſt hat mich durch das Ev. berufen, mit ſeinen Gaben erleuchtet ꝛc." Vergl. den groß. Kat. in demſelb. Art. p. 496. und p. 503. — Auch hier wird die Mitwirkung des Menſchen noch nicht geläugnet.

388) Art. 1. de pecc. werden die Meinungen als Irrthümer verworfen: „Hominem post lapsum naturaliter habere rationem rectam et bonam voluntatem; — hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum; — posse naturalibus viribus omnia mandata Dei servare et facere, Deum super omnia diligere et proximum sicut ipsum; — si

Die Concordienformel aber verwirft zuerſt in der *Negativa* folgende Irrthümer: 1) die Meinung, daß alle Handlungen der Menſchen nothwendig ſeyen [389]); 2) die Meinung der Pelagianer, daß der Menſch ſich aus eigener Kraft und ohne Hülfe des h. G. bekehren könne [390]); 3) die Meinung der Semipelagianer, die auch in der römiſchen Kirche am gewöhnlichſten war, daß der Menſch die Bekehrung aus eigner Kraft zwar anfangen, aber ſie ohne des heil. Geiſtes Beiſtand nicht vollenden könne [391]); 4) die Meinung der Synergiſten, daß der Menſch ſeine Bekehrung zwar aus eigner Kraft weder anfangen noch vollenden, aber doch die beſſernde Gnade annehmen und zu ſeiner Beſſerung ſo wie zu deren Erhaltung durch ſeine Kraft mitwirken könne [392]).

---

faciat homo, quantum in se est, Deum largiri ei certo suam gratiam; — non posse ex scriptura probari, ad bonum opus necessario requiri Spiritum S. et eius gratiam."

389) De lib. arb.: „Rejicimus delirum philosophorum Stoicorum dogma, quemadmodum et Manichaeorum furorem, qui docuerunt, omnia, quae eveniant, necessario fieri, et hominem omnia coactum facere, etiam ea, quae in rebus externis agat, eumque ad designanda mala opera et scelera — cogi." In der ub. expos. p. 677. werden die res externae durch opera externa, disciplina honesta, civilis justitia näher beſtimmt.

390) Ebendaſ.: „Quod homo propriis viribus sine gratia Spiritus sancti sese ad Deum convertere, Evangelio credere, legi divinae ex animo parere — valeat." — Auch im Art. de pecc. orig. werden in der Negativa die Pelagianer verdammt, in wiefern ſie behaupten: hominis naturam post lapsum in spiritualibus rebus totam bonam et puram in viribus suis mansisse.

391) In der Negativa de lib. arbitr.: „Rejicimus Semipelagianorum (in der uber. expos. p. 677. ſteht ſtatt dieſes Worts Papistarum et Scholasticorum error) falsum dogma, qui docent, hominem propriis viribus inchoare posse suam conversionem, absolvere autem sine Sp. S. gratia non posse."

392) Dieſes geſchieht ſchon in [illegible] Negativa des Artik. de pecc. orig. p. 576., wo es als Irrthum bezeichnet wird, zu be-

Dagegen ſtellt die Concordienformel *affirmative* Folgendes als Lehre feſt. 1) Der Menſch ſey auch vor der Bekehrung ein vernünftiges Weſen, das Verſtand und Willen habe, aber nur göttliche Dinge nicht erkenne, und das moraliſche Gute nicht wolle[393]. 2) Er habe

haupten: „Hominis naturam non prorsus esse corruptam, sed aliquid boni adhuc in homine reliquum, etiam in rebus spiritualibus, videlicet bonitatem, capacitatem, aptitudinem, facultatem, industriam aut vires, quibus in rebus spiritualibus aut inchoare aliquid boni, operari aut cooperari valeat." — Und in der Negativa des Art. de lib. arbitr. in der ub. expos. p. 677.: „Rejicimus Synergistarum dogma, qui fingunt, — quamvis liberum arbitrium infirmius sit, quam ut initium facere et se ipsum propriis viribus ad Deum convertere, et legi Dei toto corde obedire possit; tamen si Spiritus S. initium faciat, et nos per Evangelion vocet, — tunc liberum arbitrium propriis suis naturalibus viribus Deo occurrere, et aliquo modo (aliquid saltem, etsi parum et languide) ad conversionem suam conferre, eam adjuvare, cooperari, sese ad gratiam praeparare et applicare, eam apprehendere, amplecti, Evangelio credere, et quidem in continuatione et conservatione huius operis, propriis suis viribus una cum Spiritu S. cooperari posse." — Ebendaſ. p. 658.: „Scriptura igitur hominis naturalis intellectui, cordi et voluntati omnem aptitudinem, capacitatem et facultatem in rebus spiritualibus aliquid boni et recti (ex semetipso) cogitandi, intelligendi, inchoandi, volendi, proponendi, agendi, operandi, et cooperandi adimit." — Ebendaſ. p. 663.: „Sacrae literae hominis conversionem — et omnia, quae ad illam inchoandam et absolvendam pertinent, nequaquam humanis viribus naturalis liberi arbitrii, neque ex toto, neque dimidia, aut ulla vel minima ex parte, sed in solidum, id est, simpliciter soli divinae operationi et Spiritui S. adscribunt." Dieſes wird ebendaſ. p. 631. wiederholt.

393) De lib. arb. ub. expos. p. 673. (Weiß S. 688.): „Homo etiam ante conversionem est creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habet: intellectum autem non in rebus divinis, et voluntatem, non ut bonum et salutare aliquid velit." Vergl. die Sätze über das lib. arbitr. in rebus civilibus. Dieſe Behauptung ſteht der erſten der Negativa entgegen.

nicht die geringſte Kraft, bei ſeiner Beſſerung irgend etwas zu thun, ſondern ſey ein Sklav der Sünde, und wolle nur das, was Gott mißfalle[394]. 3) Er ſey vielmehr einem Steine und Klotze zu vergleichen; ja er ſey noch ſchlimmer als Stein und Klotz, weil er dem Willen Gottes und der beſſernden Gnade widerſtrebe[395]; doch

---

394) De lib. arb. ub expos. p. 656. (Weiß S. 672.): „Credimus, — quod homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut eius gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel ex minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso, tanquam ex semetipso) possit; sed homo sit peccati servus, et mancipium Satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale liberum arbitrium — duntaxat ad ea, quae Deo displicent, activum et efficax est.“ Vergl. Anmerk. 384 f.

395) De lib. arbitr. ub. exp. p. 661. (Weiß S. 677.). Nachdem geſagt worden iſt, daß der Menſch bei ſeiner Bekehrung aus eigner Kraft durchaus nichts thun, und dem h. Geiſte („aut Spiritui sancto obsequi, credere et assentiri“) gehorchen könne; ſo wird hinzugeſetzt: „Sed potius pro insita sua rebelli et contumaci natura Deo et voluntati eius hostiliter repugnat. Eam ob causam sacrae literae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, item rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant,“ ob er gleich in rebus civil. ein arbitrium habe. Darauf werden Luthers Worte citirt: „In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi, et statuae, vita carenti, quae neque oculorum, oris, aut ullorum sensuum, cordisve usum habet. — Ebendaſ. p. 662. (Weiß S. 678.): „Antequam homo per Spiritum S. illuminatur, — ex sese in rebus spiritualibus, et ad conversionem aut regenerationem suam, nihil inchoare, operari aut cooperari potest: nec plus quam lapis, truncus aut limus. Etsi enim locomotivam potentiam seu externa membra regere (im Deutſchen heißt es: „denn ob er wohl die äußer-

habe er eine paſſive Fähigkeit (als vernünftiges Weſen) bekehrt zu werden, welche ein Stein oder Klotz nicht habe *). 4) Nur erſt nach der Wiedergeburt könne der Menſch zur Erhöhung und Befeſtigung mitwirken, aber auch dieſes nicht aus eignen natürlichen Kräften, ſondern durch die neuen Kräfte, die er bei der Wiedergeburt durch den h. Geiſt empfangen habe [396]).

---

lichen Gliedmaßen regieren"), Evangelium audire, et aliquo modo meditari, atque etiam de eo disserere potest, ut in Pharisaeis et hypocritis est videre: tamen id tacitis cogitationibus ut rem stultam spernit, neque credere potest. Et hac in parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus." Daſſelbe wird p. 673. (Weiß S. 673.) geſagt.

*) De lib. arbitr. ub. exp. p. 662.: „Et hoc ipsum (daß der Menſch der Bekehrung fähig iſt) D. Lutherus vocat capacitatem: (non activam sed passivam) eamque his verbis declarat: quando patres liberum arbitrium defendunt, capacitatem libertatis eius praedicant: quod scilicet verti potest ad bonum per gratiam Dei, et fieri revera liberum, ad quod creatum est."

396) De lib. arb. epit.: „Post conversionem in quotidianis poenitentiae exercitiis hominis renati voluntas non est otiosa, sed omnibus Spiritus S. operibus, quae ille per nos efficit, etiam cooperatur." Beſtimmter die ub. expos. p. 666.: „Quamvis autem renati eo usque progrediantur, ut bonum velint, eoque delectentur; — tamen hoc ipsum non a nostra voluntate, aut a viribus nostris proficiscitur, sed Spiritus S. operatur in nobis illud velle et perficere." — Und ebendaſ. p. 674. (Weiß S. 689.): „Ex his consequitur, quam primum Spiritus S. per verbum et Sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spiritus S. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Spiritus S. in conversione nobis inchoavit. — Quod tamen sic, et non aliter intelligendum est, hominem jam conversum tantum atque tam diu bene operari, quantum et quam diu a Deo per Spiritum S. ducitur, regitur et gubernatur. Quam primum enim Dominus clementem suam manum ipso retrahe-

Da nun der Menſch nach den ſymb. BB. ſeine Bekehrung nicht aus eigner Kraft bewerkſtelligen, und nach der Concordienformel ſie nicht einmal anfangen und dabei nicht das Geringſte mitwirken kann: ſo betrachtete man die Bekehrung als ein Werk der beſſernden Gnade Gottes, das er durch den heil. Geiſt vollführe, durch deſſen Wirkſamkeit (operationes gratiae) die Beſſerung zu Stande komme; wie aus den in dieſem und dem 178ſten §. angeführten Stellen hinlänglich erhellt. In der Augsb. Conf., der Apologie, den Katechismen und den Schm. Artik. iſt über die Art und Weiſe dieſer Wirkſamkeit nichts näher beſtimmt[397]. Luther nennt zwar in den Katechismen die Gaben des Geiſtes, erklärt ſich aber nicht genauer darüber[398]; die Augsb. Confeſſ. aber leitet vom h. Geiſte novos effectus ab, nämlich Liebe zu Gott und die daher entſpringenden Tugenden, und eben dieſes, nur ausführlicher, ſagt die Apologie, ohne doch einen beſtimmten Begriff der Gnadenwirkungen aufzuſtellen[399].

---

ret, homo quidem ne ad minimum momentum in obedientia divina perseverare posset." Denn dieſes Mitwirken des Menſchen mit dem h. Geiſte ſey nicht ſo zu verſtehen: „quemadmodum duo equi simul una currum trahant."

397) Dieſer Beiſtand heißt bald gratia Dei, bald gratia Spiritus S., efficax operatio, virtus Spiritus S.

398) Kl. Katech. 3. Art.: „Sondern der h. Geiſt hat mich durch das Evang. berufen, mit ſeinen Gaben erleuchtet ꝛc." Groß. Kat. von der Taufe, p. 543.: „Baptismus affert — Spiritus S. cum omnibus suis dotibus." Nur im gr. Kat. 3. Art. p. 497. ſagt er: „Verbum, quod Spiritus S. revelat et praedicat, et per quod pectora illuminat et accendit, ut verbum accipiant, amplectantur, illi adhaerescant, inque eo perseverent."

399) A. C. art. 20. de bon. opp. p. 18.: „Quia per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint." Welches dieſe affectus ſeyen, wird Art. 18. de lib. arb. geſagt: „Interiores motus, ut timor Dei, fiducia erga Deum, castitas,

Die Concordienformel aber erklärt, die Thätigkeit des h. Geiſtes ſey eine Wirkung im Verſtande und Willen des Menſchen, durch welche er geſchickt gemacht werde, die dargebotene Gnade anzunehmen und ſich zu beſſern. S. die in der 346ſten und 347ſten Anmerk. angeführten Stellen. Die Art und Weiſe dieſer Wirkung bezeichnet ſie (nach Joh. 6, 44.) mit dem Worte trahere, tractus, auch agitatio, Trieb (Anmerk. 359.), erklärt aber die Natur dieſer Wirkung nicht, ſondern gedenkt nur ihres Erfolgs, nämlich daß dadurch Verſtand und Wille ganz umgeändert, jener erleuchtet, dieſer aber dem Guten geneigt werde[400]). Sie drückt ſich dabei überall ſo aus, daß man an eine beſondere und übernatürliche Wirkung des heil. Geiſtes denken muß, beſonders wenn ſie behauptet, daß der Menſch dieſelbe nicht immer in ſeinem Gefühle unterſcheiden könne, und dabei vorausſetzt, daß dieſes doch bisweilen der Fall ſey[401]). Um aber

---

patientia." — Die Apologie art. 3. de dil. et impl. legis pag. 92. nennt ſie motus consentientes legi Dei, p. 83. spirituales motus in cordibus, deren Folge ſey p. 85.: „ut jam recte de Deo sentire possimus, et timere Deum et credere ei:" oder, wie es ebendaſ. p. 134. heißt: „nova opera, novi affectus, timor, dilectio Dei, odium concupiscentiae, — motus spirituales, notitia Dei, timor Dei, spes, dilectio Dei." — Dieſes alles bezieht ſich mehr auf den Erfolg der Gnadenwirkung in dem Menſchen, als auf ihre Natur.

400) De lib. arb. ub. exp. p. 673. (Weiß S. 688.): „Trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas." — Ebendaſ. p. 680.: „Quomodo dominus in conversione ex rebellibus et nolentibus hominibus per Spiritus S. tractum volentes et promtos faciat etc."

401) De lib. arbit. ub. expos. p. 672. (Weiß S. 687.): „De praesentia, operatione et donis Spiritus S. non semper ex sensu (quomodo videlicet et quando in corde sentiuntur) judicari debet aut potest (im Deutſchen: „Von der Gegenwärtigkeit, Wirkungen und Gaben des Geiſtes, ſoll und kann

dadurch die Anmaßungen der Schwärmer, daß ſie, bei dem Beſitze dieſer übernatürlich beſſernden Gnade, des heil. Geiſtes, des geſchriebenen Worts und der Sacramente nicht bedürften[402]), nicht zu begünſtigen, wird gelehrt, daß die Gnadenwirkung des heil. Geiſtes ſtets mit dem Worte Gottes und den Sacramenten verbunden ſey[403]), zugleich aber auch bemerkt, daß ſich dieſe Wirk-

---

man nicht allweg ex sensu, wie und wenn man's im Herzen empfindet, urtheilen"); sed quia haec saepe multiplici infirmitate contecta sunt, ex promissione Dei certo statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Spiritus S. per quod in cordibus nostris vere efficax est et operatur."

402) Am Schluſſe der Concordienformel wird unter den Irrthümern der Schwenkfelder p. 828. auch dieſer bezeichnet: „quod ministerium ecclesiasticum, hoc et, verbum Dei praedicatum et auditum non sit medium seu instrumentum, quo Deus Spiritus S. homines doceat et per quod ipsis donet veram Christi agnitionem, poenitentiam et fidem, et quo in ipsis novam obedientiam operetur." Auch im Art. de lib. arb. ub. expos. gleich zu Anfang p. 655. werden die Enthusiastae, tum veteres, tum recentiores verworfen, indem ſie lehren: „quod Deus hominem sine ullo medio aut instrumento creaturarum, hoc est, sine externa praedicatione, et absque auditione verbi Dei, per spiritum suum convertat." Eine ausführlichere Stelle iſt de lib. arbitr. ub. expos. p. 669., wo die Laſterhaften getadelt werden, die, weil ſie bei der Bekehrung nichts thun könnten, das Wort nicht hörten, und erwarteten, daß ſie von Gott mit Gewalt bekehrt würden. S. auch die in der 350ſten Anmerk. angeführten Stellen.

403) Außer der in der 401ſten Anmerk. zuletzt angeführten Stelle, und Anmerk. 402. wird dieſes noch verſichert de lib. arb. ub. exp. p. 670. (Weiß S. 686.). S. Anmerk. 348. und ebendaſ. p. 671.: „Praedicatio verbi Dei et eiusdem auscultatio, sunt Spiritus S. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere, et homines ad Deum convertere, atque in ipsis et velle et perficere operari vult." Ebendaſ. p. 678. (Weiß S. 693.): ſ. Anmerk. 350. — Beſonders iſt die Stelle de aet. praedest. ub. expos. p. 818. deutlich, wo das trahere Joh. 6, 44. ſo erklärt wird: „Pater neminem trahere vult absque mediis,

ſamkeit nicht ſowohl mit dem Geſetz, als vielmehr mit dem Evangelio, d. h. mit alle dem, was ſich in der heil. Schrift auf das Erlöſungswerk beziehet, verbinde [404]). Der heil. Geiſt nämlich ſey bei Verkündigung des Worts zugegen, reize die Seelen zur Aufmerkſamkeit auf daſſelbe, öffne das Verſtändniß der Lehre, erweiche die Herzen, und wirke den Glauben und den neuen Gehorſam [405]). Indem aber die Concordienformel behauptet, daß der Menſch erſt durch das Wort den heiligen Geiſt und den Glauben bekomme, und ohne den heil. Geiſt weder Ver-

---

sed utitur, tanquam ordinariis mediis et instrumentis, verbo suo et Sacramentis. Et neque Patris neque Filii voluntas est, ut quisquam praedicationem verbi negligat, aut contemnat, et interim expectet, donec a Patre absque verbo et Sacramento trahatur. Pater enim trahit quidem hominem virtute Spiritus sui sancti; trahit tamen eum juxta ordinem a se decretum et institutum, videlicet per auditionem verbi sui divini. — Ad conciones itaque sacras miseri peccatores conveniant, verbum Dei accurata diligentia audiant, neque dubitent, quin Pater eos ad filium suum Christum sit pertracturus. Spiritus enim S. virtute sua ministerio adesse, et per illud ad hominum salutem vult operari. Et hic est tractus ille Patris, de quo sacrae literae loquuntur.“ Der frühern ſymb. Schriften Aeußerungen hierüber ſ. in der 350ſten Anmerk.

404) F. C. de tert. usu leg. ub. exp. p. 720. (Weiß S. 735.): „Spiritus autem S., qui non per legis sed per Evangelii praedicationem datur et accipitur, cor hominis renovat. Deinde (nach der Bekehrung) idem Spiritus ministerio legis utitur, ut per eum renatos doceat, atque in Decalogo ipsis monstret, quae sit voluntas Dei bona etc.“

405) De lib. arb. epit. p. 580.: S. Anmerk. 352. und die andern daſelbſt angeführten Stellen. — De lib. arb. ub. expos. p. 663. (Weiß. S. 679.): „Spiritus S. donat intellectum, et cor hominis aperit, ut scripturam intelligat, et verbo Domini attendat. — Operatur enim Deus in nobis utrumque, et velle et perficere, dat poenitentiam, operatur fidem, — aufert durum lapideum cor, et donat novum, ut in praeceptis eius ambulemus.“

ſtändniß des Worts, noch Glaube Statt finden könne; ſo ſetzt ſie ſich in offenbaren Widerſpruch mit den frühern ſymb. Schriften, welche, weil ſie dem Menſchen das Vermögen mitzuwirken nicht ausdrücklich abſprachen, auch behaupteten, der Menſch bekomme den heil. Geiſt erſt durch den Glauben[406]) und mit ihm; eine Behauptung, die ſie ſelbſt auch wiederholt, ungeachtet ſie an andern Orten lehrt, das Wort Gottes gebe dem Menſchen den

---

406) Melanchthon in der Apologie behauptet, der Glaube gebe erſt dem Menſchen den heil. Geiſt und ſetzt alſo voraus, er komme erſt nach oder wenigſtens mit dem Glauben in den Menſchen. Art. 2. de just. zu Ende: „Neque vero haec fides est otiosa notitia, nec potest stare cum peccato mortali, sed est opus Spiritus S., quo liberamur a morte, quo eriguntur et vivificantur perterrefactae mentes. Et haec fides sola accipit remissionem peccatorum, et reddit nos acceptos Deo, et affert Spiritum Sanctum." Daſſelbe wird im 2ten Art. de justificatione p. 71. geſagt. Art. 3. de dil. et impl. leg. gleich zu Anfang: „Fides affert Spiritum S. et parit novam vitam in cordibus. — Spiritus S. accipitur fide." Noch deutlicher heißt es ebendaſ. p. 85.: „Cum autem audito Evangelio et remissione peccatorum fide erigimur, concipimus Spiritum S.", woraus hervorzugehen ſcheint, daß das Hören des göttlichen Worts und der Glaube vorhergehen, ehe der heil. Geiſt in dem Menſchen die Beſſerung wirkt. Ebendaſ. p. 92.: „Fide renati concipiunt Spiritum S., et habent motus consentientes legi Dei." Eine gleiche Stelle ebendaſ. p. 122.: „Cum hoc modo (durch den Glauben an die Verſöhnung) cor erigitur et vivificatur fide, concipit Spiritum S., qui renovat nos, ut legem facere possimus." Art. 5. de poenit. p. 168.: „Venire ad Christum, est credere, quod propter Christum remittantur peccata, cum credimus, vivificantur corda Spiritu S." Art. 8. de bon. opp. ganz zu Ende: „Quia cum fide accipimus Spiritum S., necessario sequitur legis impletio." — Die fides aber entſteht: „Ex auditu verbi Dei." Apol. 2. de justif. p. 72. — „Concipitur (fides), cum corda perterrefacta Evangelium audiunt, et consolationem concipiunt", Art. 8. de lib. arb. p. 219. — Auch die Augsb. Conf. Art. 20. ſagt: „Quia per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur etc."

heiligen Geiſt, und dieſer wirke durchs Wort den Glauben[407]).

Noch ſichtbarer aber iſt das Gedränge, in welches die Concordienformel dadurch kommt, daß ſie auf der einen Seite Alles von der Gnade ableitet, und dem Menſchen alle Kraft, bei der Bekehrung mitzuwirken, abſpricht, und auf der andern doch nicht conſequent genug iſt, um die unvermeidlich werdende Unwiderſtehlichkeit der Gnade, welche die Partikulariſten behaupteten, zuzugeſtehen. Sie verſucht daher mannichfaltige Wendungen, um den Widerſpruch ihrer Behauptungen zu verdecken, ohne daß dieſes doch gelingen kann; denn ſie ſtellt folgende ſich widerſprechende Sätze auf:

1) Der Menſch hat nicht einmal das Verlangen, dem Evangelio zu glauben und ſich durch daſſelbe zu tröſten[408]), ſondern der heil. Geiſt muß erſt ſeine Aufmerkſamkeit darauf erwecken (ſ. die erſte Stelle der 352ſten Anmerk.); gleichwohl aber wird von ihm gefordert, er ſolle das göttliche Wort aus eigenem Antriebe hören und

---

407) F. C. ub. exp. art. IV. p. 701., wo Luthers Worte angeführt werden: „Fides — nos immutat, ex Deo regenerat — et Spiritum S. nobis confert.“ Weiter kommt aber, wenn anders keine Stelle überſehen worden iſt, dieſe Behauptung nicht vor. Dagegen heißt es ub. exp. 11. de praedest. p. 805.: „Verbum ministerium Spiritus est, quod Spiritum S. affert, seu, per quod Spiritus S. hominibus confertur.“ Ebendaſ. p. 815.: „Ut autem ad Christum venire (über dieſen Ausdruck ſ. die in voriger Anmerk. angef. Stelle der Apol.) possimus, Spiritus S. per auditionem verbi Dei veram in nobis fidem operatur.“ und p. 816.: „Spiritus S. ipse per verbum et Sacramenta in nobis poenitentiam et fidem vult operari.“

408) De lib. arbitr. ub. expos. p. 668.: „Male docetur, cum fingitur: hominem non renatum adhuc tantum habere virium, ut Evangelium amplecti, eoque sese consolari cupiat, et hoc modo humanam voluntatem, qualis natura est in conversione aliquo modo cooperari“ (wie einige Synergiſten gemeint hatten).

leſen und in Gedanken behalten [409]). Kann aber das Letztere gedacht werden, oder kann es, wenn es nicht da iſt, den Menſchen ſtrafbar machen, ohne ein Verlangen, ſich zu unterrichten? —

2) Der Menſch könne ohne die Erleuchtung des Geiſtes das Wort Gottes nicht verſtehen, ſondern halte es für Thorheit und Fabel, und dieſes deſto mehr, je mehr er darüber nachdenke [410]); gleichwohl aber ſoll er ſtrafbar ſeyn, und die Schuld ſeiner Verſtockung ſelbſt tragen, wenn er es nicht mit dem Vorſatze und der Abſicht höre, daß er es verſtehen wolle, ſondern daß er daſſelbe verachte [411]). Wie kann aber der Menſch das Wort Got-

---

409) De lib. arb. ub. exp. p. 671.: „Hoc Dei verbum homo etiam nondum ad Deum conversus nec renatus externis auribus audire et legere potest. In eiusmodi enim externis rebus homo etiam post lapsum aliquo modo (?) liberum arbitrium habet, ut ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire aut non audire possit.“ Die ſogenannten actus paedagogici der nachfolgenden Theologen.) — Ebendaſ. p. 662. ſ. die 395ſte Anmerk. zu Ende. — De praed. ub. exp. p. 802. (Weiß S. 808.): „Decrevit Deus, se Spiritu S. per verbum annunciatum, auditione perceptum, et memoriae commmendatum, velle in nobis efficacem esse.“ — und p. 808.: „Credimus, Spiritum S. cum verbo praedicato, audito et diligenter considerato praesentem atque efficacem esse et operari velle.“

410) De lib. arb. epit. zu Ende: „Hoc verbum homo certe audire debet; sed tamen, ut illud ipsa vera fide amplectatur, id nequaquam suis propriis viribus, sed sola gratia et operatione Sp. S. obtinere potest.“ Ebendaſ. ub. exp. p. 671.: „Per verbum praedicatum et auditum (Spiritus S.) corda illuminat et convertit, ut homines verbo credere et assentiri possint.“ — Andre Stellen ſind in der 352ſten und 395ſten Anmerk. angeführt.

411) De praed. ub. exp. p. 818. (Weiß S. 821.): „Quod non omnes, qui verbum Dei audiunt, credunt, — non existimandum est Deum illis salutem invidere. Ipsi suae perditionis causa sunt, et culpam sustinent, propterea quod

tes mit dem Vorſatze hören, es zu verſtehen, da er weder ein Verlangen darnach, noch ein Verſtändniß deſſelben ohne den Geiſt haben ſoll? Oder, wie kann er ſtrafbar ſeyn, wenn er es verachtet und vernachläſſigt, da es ihm ohne den Geiſt als lauter Thorheit und Fabel erſcheinen ſoll? Wenn alle Menſchen gleich untüchtig ſind zum Glauben und zur Beſſerung; ſo müſſen ſie auch gleich untüchtig ſeyn zum Hörenwollen des Worts, da dieſes Wollen, wenn es nicht ein Wollen ohne Grund, oder aus Neugierde ſeyn ſoll, nur hervorgehen kann aus der Einſicht in die Nützlichkeit des göttlichen Worts, folglich aus dem Gefühl des Bedürfniſſes der Gnade. Da nun aber die Gnade auch dieſes Gefühl erſt wecken ſoll, ſo bleibt ſchlechthin nichts übrig, was der Menſch hierbei aus eigenem Willen thun könnte.

3) Da der Menſch von Natur von Gott ganz abgewendet iſt: ſo hat Gott beſchloſſen, Alles durch den heil. Geiſt zu wirken, was zu ſeiner Bekehrung erforderlich iſt (ſ. die in der 89ſten Anmerk. angef. Stelle); der Menſch repugnirt der Gnade ſo lange, bis er erleuchtet und gebeſſert iſt, und die Gnadenwirkung beſteht darin, daß Gott dieſe Repugnanz aufhebt[112]); gleichwohl aber

---

verbum non ea intentione, aut eo proposito (das alſo von ihnen ſelbſt abhängen muß) audierint, ut illud serio et cum desiderio discerent, sed ut auditum verbum spernerent et blasphemarent, conviciis proscinderent, Spiritui S., qui per verbum in ipsis operari volebat, resisterent. Tales olim erant Christi temporibus Pharisaei eorumque asseclae."

112) De lib. arb. ub. exp. p. 673. (Weiß S. 688.): „Homo hac in parte (d. i. bei der Bekehrung) multo deterior est lapide aut trunco, quia repugnat verbo et voluntati Dei, donec Deus eum a morte peccati resuscitet, illuminet atque renovet. Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur (qui enim semper Spiritui S. resistunt, et veritati agnitae perseverantes repugnant, quod s. Stephanus induratis Judaeis tribuit; hi non convertuntur): attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic autem eum

ſoll die (durch die Gnadenwirkung aufgehobene) Repugnanz fortdauern, beharrlich durch Schuld des Menſchen fortdauern, und der Menſch (ungeachtet die Gnade Verſtand und Willen gänzlich umändert) verhindern können, daß keine Veränderung in ihm vorgehe, kein Glaube entſtehe[413]). Wie ſoll aber der Menſch nach der Bekehrung noch fort repugniren können, da die Gnade dieſe Repugnanz aufhebt; wie ſoll er verhindern können, daß Verſtand und Wille umgeändert werden, da es eben die Wirkung der beſſernden Gnade iſt, dieſe Umänderung hervorzubringen? Wird nicht, wenn dieſes geſchieht, die Schuld an der Gnade liegen müſſen, die nicht wirkſam genug iſt, um den Widerſtand zu beſiegen? — (Vergl. Prädeſtination S. 108.) Endlich

4) ſollen die Gnadenwirkungen fortdauern, und den Bekehrten im Zuſtande der Beſſerung erhalten, aber nur ſo lange und ſo weit, als die Gnade wirke (ſ. die 396ſte u. 366ſte Anm.); gleichwohl aber ſoll ſich der Menſch auch muthwillig wieder zum Böſen kehren können, und die Schuld davon in ihm ſelbſt liegen[414]). Wenn ihn

---

trahit, ut ex intellectu coecato, illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas."

413) Siehe die in der vorig. Anmerk. und die in der 346ſten Anmerk. angef. Stellen. — De praed. epit. p. 619.: „Damnationis impiorum causa est, quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obturent et cor indurent, et hoc modo Spiritui S. viam ordinariam praecludant, ut opus suum in eis efficere nequeat: aut certe quod verbum auditum flocci pendant (ſie können es ja aber nur für Thorheit halten)? atque abjiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia (das iſt ja aber die Gnadenwirkung, daß dieſe natürliche malitia überwunden wird) eorum in culpa est." — De lib. arb. ub. exp. p. 672.: „Quare cum homo profanus instrumenta seu media Spiritus S. contemnit, neque verbum Dei audire vult, non fit illi iniuria, si a Sp. S. non illuminetur etc."

414) D. praedest. ub. exp. p. 809.: „Multi quidem verbum Dei initio magno gaudio recipiunt: sed postea rursus

aber die göttliche Gnade ganz verändern und durch ihre Kraft tragen ſoll, wie kann er muthwillig fallen, und dadurch ſtrafbar werden? Würde er nicht mit Recht ſagen können, die göttliche Gnade habe ihn vorher verlaſſen, ehe er muthwillig fiel, oder ſie habe nicht alles gethan, was zu ſeiner Erhaltung erforderlich war?

Dieſe Widerſprüche entſtehen dadurch, daß die Concordienformel bei der Bekehrung dem Menſchen Nichts, der Gnade aber Alles beilegen will, und doch, um der Folgerung, daß alſo die Gnade unwiderſtehlich ſey, auszuweichen, aus jenem Nichts noch ein Etwas, das von dem Menſchen abhängen, und der Zurechnung fähig ſeyn ſoll, zu machen, und von jenem Alles noch Etwas abzubingen verſucht, was in dem Willen des Menſchen ſtehe und ſeine Schuld bedinge.

Uebrigens bemerkt die Concordienformel, daß durch die Wiedergeburt nicht etwa die Subſtanz des Menſchen verändert werde[415]), und ſchreibt dem heil. Geiſte wegen der Gnadenwirkungen das doppelte officium zu, theils den Menſchen von ſeiner Sündhaftigkeit zu überzeugen, theils

---

deficiunt. Eius autem rei causa non haec est, quasi Deus illis, in quibus bonum illud opus jam incepit, gratiam suam ad perseverandum dare nolit; — sed vera causa defectionis ipsorum est, quod sese a sancto Dei praecepto rursus et quidem petulanter avertunt; quod Spiritum S. contristant et exasperant etc."

415) De lib. arb. ub. exp. p. 678.: „Redarguendi sunt, — qui fingunt, Deum in conversione et regeneratione novum cor, atque adeo novum hominem ita creare, ut veteris Adami substantia et essentia, praesertim vero anima rationalis, penitus aboleatur et nova animi essentia ex nihilo creetur. — Daß die Wiedergeburt die Erzeugung eines ganz neuen Weſens aus der beſtehenden Subſtanz der Seele ſey, indem dadurch ein neuer Wille, und in dieſem andre Triebe und Neigungen erzeugt würden, behauptete neuerlich E. Bormann: die chriſtl. Lehre von der Wiedergeburt, im Lichte des Geiſtes der Wahrheit erkannt und philoſophiſch betrachtet von ꝛc. Berl. 1820. 8.

ihn mit der Verheißung der Verſöhnung zu tröſten. (De tert. usu leg. ub. exp. p. 720 sq.)

Wir finden alſo die Grundſätze der ſymb. Bücher über den Gnadenbeiſtand Gottes bei der Bekehrung und ſein Verhältniß zur menſchlichen Freiheit getheilt. Nur darin ſtimmen ſie alle überein: 1) daß der Menſch, als verdorben durch die Erbſünde, des Beiſtandes Gottes bei ſeiner Beſſerung bedürfe, und daß dieſe ohne denſelben nicht zu Stande komme, 2) daß dieſer Beiſtand (deſſen Natur nicht erklärt iſt) gebunden ſey an das Wort Gottes und den rechten Gebrauch der Sacramente, und 3) daß er keinen nöthigen Zwang enthalte, ſondern daß der Menſch ihm widerſtehen könne. Dieſes haben wir daher auch als kirchliche Lehre zu betrachten. — Da ſie aber über den Zeitpunkt, wann dieſer Beiſtand wirkſam wird, verſchiedener Meinung ſind, da die Behauptung, daß der Menſch gar nichts bei ſeiner Beſſerung mitwirken könne, der andern Behauptung, daß er dennoch der göttlichen Gnade widerſtehen könne, widerſpricht, und die Concordienformel hierin ſich widerſtreitende Sätze aufgeſtellt hat, die wir unmöglich beide zugleich annehmen können, ſondern von denen wir einen oder den andern fallen laſſen müſſen: ſo haben wir das Recht, bloß bei der allgemeinen Lehre der frühern ſymb. Schriften, die in den drei angeführten Sätzen enthalten iſt, ſtehen zu bleiben, und die beſondern Behauptungen der Concordienformel auf ſich beruhen zu laſſen. Und dieſes um ſo viel mehr, da wir auch im N. T. nicht mehr finden, als jene drei Sätze, und die Verfaſſer der Concordienformel (ub. expos. 12. art. p. 825.) ausdrücklich ſagen, daß ſie in ihrer Compoſitionsſchrift von der Augsb. Conf. auf keine Weiſe abzuweichen, ſondern „in tota hac controversiarum tractatione veram, *simplicem*, sinceram, genuinam atque propriissimam Aug. Confessionis sententiam retinere" gemeint geweſen ſeyen.

§. 184.
Kritik der kirchlichen Lehre vom libero arbitrio und den Gnadenwirkungen nach dem N. T.

Χάρις bezeichnet im N. T. nicht nur überhaupt jede freiwillige Wohlthat Gottes, und die Geſinnung der Liebe, aus welcher ſolche Wohlthaten fließen [416]), ſondern auch die Wohlthat der Erlöſung der Menſchen durch das Chriſtenthum insbeſondre. (S. den Artikel χάρις im Lexic. N. Test.) Daß es auch namentlich von derjenigen Wirkſamkeit Gottes, durch welche die Menſchen erleuchtet, gebeſſert, und in der Beſſerung befeſtigt werden [417]), geſagt wird, hat man verſchiedentlich geläugnet, und es ſcheint dieſe Bedeutung in den Stellen: Apoſt. 18, 27. Eph. 4, 7. 2 Kor. 1, 12. 6, 1. 1 Petr. 4, 10. 2 Petr. 3, 18. Hebr. 10, 29. 13, 9., auf welche man ſich berufen hat, allerdings ſehr zweifelhaft, und daher, wenn man nicht die Stellen Apoſt. 11, 12. und 1 Kor.

---

416) Das Letztere nannte man gratiam affectivam, „quoniam indicat, quomodo Deus affectus sit erga homines,“ das Erſtere gratiam effectivam, „quoniam in efficienda hominum emendatione (salute) versatur.“ Reinhard, S. 451.

417) Man nannte dieſes gratiam medicinalem zum Unterſchiede von der Gnade bei der Sündenvergebung, der gratia forensis in der Rechtfertigung. Auch nannte man die Gnade, in wiefern ſie die Menſchen des erworbenen Heils theilhaft macht (iis salutem applicat) gratiam applicatricem. — Bei dem Werke der Bekehrung ſelbſt unterſchied man: gratiam assistentem, quae extrinsecus circa hominem agat; inhabitantem, quae ipsum hominis cor ingrediatur illudque spiritualiter immutando inhabitet. — Oder gr. incipientem, operantem, perficientem. — Oder gr. praecurrentem s. praevenientem, pulsantem, quae impedimenta conversionis removeat, — operantem, quae conversionem ipsam efficiat, und cooperantem, quae una cum hominis voluntate animum in renovationis statu conservet. Doch alle dieſe Eintheilungen haben etwas Willkürliches und Unbeſtimmtes, weil Beſſerung und Bekehrung nicht in jedem Individuum auf einerlei Weiſe geſchehen.

1, 4. hieher rechnen will, der dogmatiſche Gebrauch des Wortes „Gnade" bei dem göttlichen Beiſtande zur Bekehrung nicht ſchriftmäßig zu ſeyn.

Bei Prüfung der kirchlichen Lehre nach der Schrift iſt aber nicht davon die Rede, daß Gott durch ſeine allgemeine Vorſehung das ſittlich Gute überhaupt befördere, oder daß er durch beſondere Führungen zur ſittlichen Beſſerung der Individuen wirke; ſondern es fragt ſich, ob es einen unmittelbaren Beiſtand bei der Bekehrung und Beſſerung gebe, worin er beſtehe, und welches ſein Verhältniß ſey zum freien Willen des Menſchen.

Schon das A. T. ſchreibt Gott nicht nur auf die Welt, ſondern auch auf die Seelen der Menſchen einen unmittelbaren Einfluß zu, und leitet alle Weisheit, die Kraft zu hoher Tugend und beſondere Rührungen von Gott oder deſſen Geiſte ab. Pſ. 51, 8. 12—17. Pſ. 119. Prov. 2, 6—8. 20, 27. Jeſ. 11, 2. 32, 15. Jer. 24, 7. 31, 18. 33. 34. 32, 39. Ezech. 11, 19 f. 36, 26 f. 39, 29. Joel 3, 1. 2. vergl. 4 Moſ. 11, 25. Richt. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14. 1 Sam. 11, 6. 16, 13. Zach. 7, 12. — Dieſelben Vorſtellungen blieben auch nach dem Exil und bekamen noch mehr Beſtimmtheit. Der Siracide, der alle Tugend und Vortrefflichkeit im Begriffe der Weisheit zuſammenfaßt, ſpricht zwar dem Menſchen den freien Willen nicht ab, behauptet aber doch, daß Gott es ſey, der den Menſchen zur Weisheit führe und ihn dafür empfänglich mache. Sir. 1, 7. 10. 14. 7, 7. 39, 6. 7. 51, 18. Das Buch der Weisheit ſtellt alle Weisheit und Tugend als Wirkung der göttlichen *σοφία*, oder des heil. Geiſtes, dar (Weish. 1, 4. 6. 12. 16. 18—21. 7, 17—21. 27 f. 8, 8—15. 19 ff. 9, 4. 10. 17 f. 10, 1 ff.), und auch Philo lehrt eine unmittelbare Einwirkung Gottes zur Erleuchtung und Beſſerung auf menſchliche Seelen.

Daſſelbe finden wir auch im N. T. [418]). Denn dieſes 1) erklärt die Erleuchtung zur Annahme des Chriſtenthums und die damit verbundene Sinnesänderung im Allgemeinen für ein Werk Gottes (Joh. 6, 44 f. Apoſt. 16, 14. 1 Kor. 1, 4—6. 3, 7. 2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 8—13. 2, 5. Phil. 1, 3—6. 2 Theſſ. 2, 13. vergl. V. 11. 12. 2 Tim. 2, 25. Tit. 3, 4—6.), oder des heil. Geiſtes (Joh. 3, 5. 6. Apoſt. 7, 51. 1 Kor. 6, 11. 12, 3. Eph. 3, 16. Tit. 3, 5. Röm. 5, 5.); desgleichen das Beharren und Fortſchreiten in chriſtlichem Glauben und chriſtlicher Tugend (1 Kor. 1, 8. 3, 6. 6, 19. 2 Kor. 1, 21. 22. Epheſ. 3, 16—19. Phil. 2, 13. 1 Theſſ. 4, 9. 5, 23. 2 Theſſ. 2, 16. 17. 2 Tim. 1, 14. 1 Petr. 5, 10.), ſo wie auch einzelne Tugenden und gute Gemüthsbewegungen (Gal. 4, 6. 5, 22 f. Hebr. 13, 21. 1 Petr. 1, 22. 4, 14. Röm. 8, 14. 16. 26. Eph. 5, 18 ff.) — 2) Es beſchreibt den Chriſten, in wiefern mit ihm eine geiſtige Umänderung vorgegangen iſt, als eine neue von Gott durch den heil. Geiſt geſchaffene Kreatur: Phil. 2, 13. Joh. 3, 3—8. Röm. 6, 1—14. 8, 10—13. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 5. 6. 10. 16. 4, 24. Tit. 3, 5. 1 Joh. 3, 9. 1 Petr. 1, 3—5. — 3) Es wünſcht den Chriſten den beſſernden Beiſtand Gottes an (Eph. 1, 15—19. Phil. 1, 1—6. 1 Theſſ. 5, 23. Kol. 1, 9—12. 1 Petr. 5, 10. Hebr. 13, 21.), ſchreibt 4) dem heil.

---

418) Den Beweis für die Gnadenwirkungen aus der Schrift haben beſonders zu führen geſucht: C. A. Tittmann, in ſeinen dissertatt. de opere Spiritus S. salutari, und: de inhabitatione Sp. S., womit auch die diss. de vocabulis oeconomiae salutis zu vergleichen iſt; ſämmtlich wieder gedruckt in ſ. opusc. theol. — und G. C. Storr (in ſeiner gegen Junkheim gerichteten) diss. de Spiritus S. in mentibus nostris efficientia. Tub. 1777. 4. und ed. 2. 1788., auch in ſein. opusc. theol. — Ueber die Lehre von den Gnadenwirk. und ihrem exegetiſchen Grund verbreitet ſich auch weitläuftiger Reinhard im 4ten Bande ſeiner chriſtl. Moral, S. 230 ff.

Geiſte ein Wohnen, oder ein dauerndes Einwirken in die Seelen der Chriſten, zu (Röm. 8, 9. 10. 14. Gal. 4, 6. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 22. 1 Petr. 2, 5.), und nennt 5) die beſſern Geſinnungen des Chriſten ſelbſt den Geiſt, in wiefern ſie eine Wirkung deſſelben ſind. Röm. 8, 1—17. Gal. 3, 16—18. 5, 16—25. 6, 8. Eph. 3, 6. 5, 18. 1 Theſſ. 5, 19.

Daß aber das N. T. hierbei nicht bloß an die durch die natürliche Wirkung der Wahrheiten des Chriſtenthums entſtehende Erleuchtung und Beſſerung, ſondern auch an eine unmittelbare Einwirkung des heil. Geiſtes auf die Seelen, mit und neben der moraliſchen Kraft der Religionswahrheiten, gedacht hat, erhellt aus folgenden Stellen: 1) Joh. 6, 44. *Ἑλκύειν*, trahere scil. docendo, oder, wie K. 11, 32., adducere, nach der Vergleichung von Kindern, die von ihren Aeltern zum Lehrer geführt werden. Daß aber hier an eine beſondre Wirkſamkeit gedacht werde, durch welche er dem Unterrichte Eingang verſchaffe, zeigt V. 65., wo dafür geſagt wird: „wenn es ihm nicht gegeben iſt vom Vater;“ und V. 45., wo die, welche Jeſu Lehre annahmen, *διδακτοὶ τοῦ θεοῦ* genannt werden. Jeſus will hier erklären, warum ſo manche Juden ihm nicht glaubten, und findet den Grund nicht in ſeiner Lehre, ſondern darin, daß Gott nicht in ihnen wirke, Gott ihnen die Einſicht oder den Glauben nicht verleihe. Er muß alſo an eine von der Kraft der Lehre verſchiedene Wirkung Gottes gedacht haben. — 2) Apoſt. 16, 14., wo geſagt wird, Gott habe der Lydia das Herz geöffnet, daß ſie den Belehrungen des Apoſtels habe glauben können, er habe die Empfänglichkeit für den Unterricht bei ihr hervorgebracht; wobei folglich an eine von der Kraft der Lehre verſchiedene Wirkſamkeit Gottes gedacht werden muß. — 3) Röm. 15, 13. Die *δύναμις* des heil. Geiſtes wird hier vom Glauben (*πιστεύειν*) nicht nur unterſchieden, ſondern auch von ihr eine Erhöhung des Glaubens und der Hoff-

nung abgeleitet. Sie muß daher eine von der Kraft der Lehre verſchiedene beſondre Wirkung des heil. Geiſtes ſeyn. — 4) Eph. 3, 16., wo das Wachſen am inwendigen Menſchen, d. i. an chriſtlicher Hoffnung und Tugend, wie es V. 17—19. beſchrieben wird, von der Kraft des Geiſtes Gottes, alſo von etwas von der Lehre Verſchiedenem, abgeleitet wird. — 5) 1 Theſſ. 2, 13., wo ὅς καὶ nicht auf λόγον, ſondern auf θεοῦ zu beziehen iſt, theils weil auf θεός der Nachdruck liegt, der durch καὶ noch verſtärkt wird, theils weil, wenn ὅς auf die Lehre bezogen würde, ein ganz matter und überflüſſiger Satz („welche Lehre auch ſchon in euch wirkſam iſt") entſtehen würde. Auch 2 Theſſ. 2, 15—17. wird das Befeſtigen im Glauben und in der Tugend Gott zugeſchrieben, und (V. 15.) von der apoſtoliſchen Lehre ſelbſt genau getrennt. — 6) 1 Petr. 1, 22., wo geſagt wird, die Heiligung der Seelen, oder ihr Fortſchreiten, ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, im Gehorſam gegen die Lehre Chriſti, geſchehe διὰ τοῦ πνεύματος, durch Wirkung des göttlichen Geiſtes, welche alſo hier als etwas Beſonderes neben der chriſtlichen Wahrheit gedacht wird. — Die Stellen Röm. 8, 9—16. und 1 Kor. 3, 5—9. bleiben aber ungewiß.

Daß man aber hierbei an eine beſondre Wirkſamkeit des heil. Geiſtes auf das Gemüth des Menſchen zu denken habe, erhellt auch noch aus dem Ausdrucke, daß der Geiſt Gottes in den Herzen der Chriſten wohne, was kaum etwas andres bezeichnen kann, als ſeine wohlthätige Wirkſamkeit auf Erleuchtung und Beſſerung der Seele, da dieſe das N. T. immer als Wirkung des heil. Geiſtes betrachtet. Im A. T. nämlich wird Gotte in dem Sinne ein Wohnen unter den Iſraeliten zu Zion zugeſchrieben, daß es die Wirkſamkeit Gottes zum Heil der Nation bezeichnet [419]. Auch iſt dieſe Erklärungsart dem Sprach-

419) S. Tittmann, pr. de op. Sp. S. salutari. Dieſen Sinn dieſer Formel beſtätigen auch folgende Stellen des Teſtaments

gebrauche und den Vorſtellungen der alten Welt gemäß, und hängt mit ihrer Meinung von Inſpiration und von den Einwirkungen Satans auf die Herzen der Menſchen genau zuſammen. Man faßt daher dieſe Ausſprüche des N. T. nicht im Geiſte des alten Sprachgebrauchs auf, wenn man mit Döderlein (II. p. 699.), und andern darunter bloß eine mittelbare Wirkung Gottes durch die Kraft der chriſtlichen Lehre verſteht.

Dagegen ergibt ſich aus dieſen Stellen nicht, daß dieſe Wirkung Gottes ſtets und unabänderlich an den Gebrauch des göttlichen Worts und der Sacramente gebunden ſey. Denn obgleich Joh. 17, 20. 8, 31. 32. Matth. 7, 24 f. Luk. 8, 11. 15. 1 Kor. 4, 15. Apoſt. 20, 32. Röm. 1, 16. 10, 17. 1 Kor. 1, 18. auch der Lehre Jeſu eine beſſernde Kraft zugeſchrieben, und die Gnadenwirkung auch immer auf Erweckung und Vermehrung chriſtlicher Kenntniß, Tugend und Hoffnung bezogen wird; ſo ſteht doch die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes nach dem N. T. als etwas Beſonderes neben dem Worte Gottes da, und es wird nirgends geſagt, daß dieſe Wirkſamkeit nur dann eintrete, wenn man das Wort Gottes höre, daß ſie nur durch das Wort wirke; im Gegentheile wird die Wirkung des h. Geiſtes öfters ganz allein erwähnt. Denn wie hätten ſonſt ein Abraham, Moſes, die Propheten, die Apoſtel der Erleuchtung des göttlichen Geiſtes theilhaft werden können? Die Be-

---

der 12 Patriarch. bei Fabric. Cod. Pseud. V. T. I. p. 673.: ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν, ὡς ἴδιον σκεῦος. — p. 11. wenn ihr nach Keuſchheit trachtet, κύριος κατοικήσει ἐν ὑμῖν· ὅπου δὲ κατοικεῖ ὁ ὕψιστος, κἂν τις περιπέσῃ φθόνῳ, ἢ δουλείᾳ, ἢ συκοφαντίᾳ, κύριος, ὁ ἐν αὐτῷ κατοικῶν, διὰ τὴν σωφροσύνην, οὐ μόνον ἐκ τῶν κακῶν ῥύσεται, ἀλλὰ καὶ ὕψοι αὐτὸν κ. τ. λ. — p. 734.: κύριος ἐν αὐτῷ κατοικεῖ, καὶ φωτίζει ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ χαίρει πρὸς πάντας ἐν παντὶ καιρῷ. Ebendaſ.: κύριος ἐπισκέπτει ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ καθαίρει τὴν διάνοιαν αὐτοῦ, πρὸς τὸ μὴ καταγνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. — p. 737.: ἀναπέπαυται ἐπ' αὐτῷ (im Herzen des Keuſchen) τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

hauptung der ſymb. BB., daß dieſe Wirkung ſtets an das Wort und die Sacramente gebunden ſey, iſt alſo nicht gehörig in der Schrift gegründet.

Dagegen aber ſagt das N. T. in keiner Stelle, daß wir dieſe beſondere Wirkſamkeit des heil. Geiſtes, als ſolche, empfinden und von andern Wirkungen unterſcheiden könnten, und verſchließt damit der Schwärmerei, welche ſolche Wirkungen in der Erfahrung erkennen will, den Weg. Auch iſt ein ſolches Unterſcheiden der Gnadenwirkungen ungedenklich, da wir immer nur die Wirkung, nie aber die Urſache empfinden können, indem uns wohl unſer Bewußtſeyn ſagen kann, daß eine Wirkung in unſrer Seele entſtanden iſt, nicht aber, daß ſie vom heil. Geiſte herrühre. — Uebrigens legt das N. T. den Gnadenwirkungen, deren Natur es nirgends näher beſtimmt, keinen Zwang bei, ſondern lehrt, der Menſch könne ihnen widerſtreben und ſie unwirkſam machen (ſ. Eph. 4, 30. Apoſt. 7, 51—53. Hebr. 3, 8. vergl. Matth. 13, 27. 23, 37.), und bei Verachtung und Vernachläſſigung der göttlichen Lehre blieben ſie erfolglos. S. Luk. 16, 29. 31. Mark. 16, 16. Joh. 12, 48 f. 2 Theſſ. 1, 8. Hebr. 4, 2. Denn der rechte Gebrauch der chriſtlichen Lehre werde erfordert, wenn ſie ihre Kraft an dem menſchlichen Herzen beweiſen ſolle. Joh. 8, 32. Matth. 13, 23. Apoſt. 2, 41. 17, 11. Röm. 10, 13 f. 1 Kor. 15, 1. 2. 1 Theſſ. 2, 13. 2 Theſſ. 2, 11 f. 2 Tim. 3, 15. Jak. 1, 21. 1 Petr. 1, 23. 2, 2.

Was nun aber das liberum arbitrium des Menſchen betrifft, ſo legen die apokr. Bücher dem Menſchen das Vermögen, das ſittlich Gute aus freier Wahl zu thun, bei *); und auch das N. T., ungeachtet es dem Menſchen

*) S. Sir. 15, 14 ff. 17, 1—8. 10, 18. 19. 51, 13. Weish. 8, 19. 20. Auch Philo (ſ. Stahls Abhandl. in Eichhorns Bibl. 4. B. S. 869 f.) weiß von einem urſprünglichen Unvermögen des Menſchen zur Tugend nichts, ſondern theilt dem Menſchen in

einen Hang zum Böſen zuſchreibt (ſ. §. 123.), ſpricht ihm doch die Kraft nicht ab, an ſeiner Beſſerung zu arbeiten, zu ihr mitzuwirken und ſie zu befördern. Denn 1) es ſchreibt dem Menſchen das Vermögen zu, dem Reiz zur Beſſerung entweder zu folgen oder ihm zu widerſtehen. Matth. 22, 3. — 2) Es lehrt, daß auch die Nichtchriſten ohne übernatürliche Offenbarung ſich eine richtige Kenntniß von Gott und der Tugend erwerben können, Röm. 1, 19. 20., und daß dieſes zur Beſſerung hinreichend ſey, weil ihnen V. 20. dadurch die Entſchuldigung ihrer Laſter, als hätten ſie von denſelben nicht laſſen können, abgeſchnitten werden ſoll. — 3) Es behauptet Röm. 2, 14 f., daß die Heiden von Natur (*φύσει*), alſo ohne die Offenbarung und den Geiſt Gottes, eine hinlängliche Kenntniß des Moralgeſetzes hätten, und daſſelbe erfüllen könnten, indem ihr Gewiſſen ſie darüber belehre und ſtrafe. Iſt aber dieſes; ſo muß der Menſch auch die Beſſerung anfangen und bei ihr mitwirken können, und es iſt nicht möglich, daß er ſich dabei wie ein Stein und Klotz verhalten, und nur allein dem Guten widerſtreben ſollte. Dieſes ſagt auch Jeſus (Matth. 6, 22. 23. 12, 35.), und Paulus behauptet Röm. 7, 15 — 19. 22. ausdrücklich, daß der Menſch, ob ihn gleich das Böſe überwältige, doch nach ſeinem Gewiſſen das Gute billige und wolle, daß alſo ſein Wille nicht a Deo aversa, Deo inimica et reluctans voluntas ſey. — Auch folgt dieſes 4) aus den häufigen Ermahnungen, ſich zu beſſern (Matth. 3, 2. Ap. 2, 38. 8, 22. Eph. 1, 17. 3, 16. 1 Joh. 4, 1. 1 Petr. 2, 12. Tit. 2, 1 — 7. 3, 8. 14. vergl. 1, 16 ff. Ez. 18, 31. 33, 11 ff. 5 Moſ. 30, 19.), welche ganz zwecklos ſeyn würden, wenn der Menſch nicht aus eigner Kraft etwas dazu beitra-

---

den erſten ſieben Jahren nach der Geburt eine unverderbte Natur zu, und nimmt nur erſt eine ſpätere Entwickelung des Böſen an.

gen könnte. Nach Reinhard (S. 484.) und Buddeus (p. 950 f.) ſoll zwar damit weiter nichts geſagt werden, als daß der Menſch ſich durch die Gnade bekehren laſſen (conversio passiva), und nicht widerſtehen ſolle; aber die Aufforderungen der Schrift gehen auf ein Handeln, auf eine eigene Thätigkeit, und der Entſchluß, nicht zu widerſtehen, iſt offenbar ſchon eine Thätigkeit, ein Mitwirken zur Beſſerung, indem er nur negativ ausgedrückt, der Sache nach aber affirmativ iſt, nämlich der Entſchluß, der Aufforderung zur Beſſerung zu folgen. — Auch würde der Menſch, wenn er gar nichts dabey thun könnte, wegen der Nichtbeſſerung nicht ſtrafbar ſeyn, was doch an ſo vielen Orten der Schrift behauptet wird. Endlich ſagt Apoſt. 10, 35. beſtimmt, daß auch die Heiden, die alſo das Wort Gottes nicht haben, und nicht mit dem Geiſte getauft ſind, Gott fürchten und die Tugend üben könnten; alſo von Natur dazu die Kraft beſäßen. Denn wenn Petrus hier bekennt, daß auch die Heiden von Gott gern in ſein Reich oder in die Gemeinſchaft Chriſti aufgenommen würden, wenn ſie Gott fürchteten und recht thäten: ſo ſetzt er dabei voraus, daß ihnen dieſes ohne das geoffenbarte Wort Gottes und die Sacramente möglich ſeyn müſſe, weil ohne dieſe Möglichkeit ſonſt kein Fall dieſer Art vorkommen könnte. Wenn man nun auch gern zugibt, daß der Menſch von ſelbſt die Kenntniß von Gott, und die vollkommene Tugend, welche das Chriſtenthum verlangt, nicht haben könne, wie Reinhard aus Röm. 1, 21—23. 3, 9. 23. 11, 32. 8, 3. Eph. 2, 1—5. 12. Joh. 3, 6. zu erweiſen ſucht; ſo folgt daraus immer noch nicht, daß er aus eigenem Vermögen gar nichts dazu thun könne, ſondern Alles von der Gnade erwarten müſſe.

Die Schriftſtellen aber, durch welche man hat beweiſen wollen, daß der Menſch zu ſeiner Beſſerung nicht die geringſte Kraft habe, beweiſen nichts, und die Hinderniſſe der Bekehrung, die Joh. 5, 44. 8, 43 ff. Eph.

4, 18 f. erwähnt werden, ſind theils individuell, theils nicht von der Beſchaffenheit, daß ſie dem Menſchen gar keine Kraft zur Beſſerung übrig ließen. Dieſes hat man aber in folgenden Stellen zu finden gemeint. 1) Joh. 3, 3—8., woraus aber nur erhellt, daß der Menſch, wenn er ein würdiges Mitglied des Gottesreiches werden wolle, der beſſernden Gnade des h. Geiſtes bedürfe; nicht aber, daß er dabei gar nichts thun könne, oder Gott widerſtrebe. Und wenn auch V. 6. geſagt werden ſollte (wiewohl es nicht geſagt wird, (ſ. Anmerk. 40.), daß der Menſch von Natur ein dem Sinnlichen oder Böſen (σάρξ) geneigter Menſch ſey, und ſich nicht aus eigner Kraft zur chriſtlichen Vollkommenheit erheben könne: ſo folgt daraus nicht, daß er nicht auch die Beſſerung anfangen und dabei mitwirken könne. — 2) Von Joh. 6, 44. gilt daſſelbe; es iſt da nicht zunächſt von der Beſſerung, ſondern von dem Kommen zu Jeſu, d. i. dem Zutritt zu ſeiner Geſellſchaft, dem Glauben an ihn als Meſſias, die Rede. Spräche aber auch die Stelle von der Beſſerung, ſo würde zwar die Nothwendigkeit des göttlichen Beiſtandes behauptet, und alſo dem Menſchen das Vermögen abgeſprochen, aus eigner Kraft die Beſſerung zu bewirken, aber nicht das Vermögen, dabei mitzuwirken. Der 29ſte Vers aber beweiſet gar nichts, da ἔργον θεοῦ nicht operatio Dei, ſondern nach V. 28. ein Gott wohlgefälliges Verhalten des Menſchen anzeigt. — 3) Joh. 8, 32., wo man (ſ. die Apolog. der A. C. p. 65.) ſo ſchloß: wenn uns erſt die chriſtliche Lehre (ἀλήθεια) frei macht, ſo haben wir vorher, als Unbekehrte, kein liberum arbitrium. Aber es iſt ſchon oben §. 166. gezeigt worden, daß hier von der Freiheit vom Tode die Rede iſt. Wäre aber auch dieſes nicht: ſo ſpricht doch Jeſus nicht von ſolchen, die erſt bekehrt werden, ſondern nach V. 3., von ſchon Bekehrten, die bei ſeiner Lehre feſt verharren (μένειν ἐν τῷ λόγῳ). — 4) Joh. 15, 5. ſpricht Jeſus nicht von allen Chriſten, ſondern nur (ſ. V.

J. K. 14, 29.) von den Apoſteln, und καρπός ſind nicht ſittlichgute Werke, ſondern der Erfolg des Apoſtelamts, der nicht gedeihen konnte ohne feſte Anhänglichkeit an Jeſu Perſon, ſo wie das ganze Evangelium an Jeſu Perſon geknüpft war. Dieß iſt es, was Jeſus den Apoſteln fühlbar machen will. — 5) Röm. 7, 15—25., über welche Stelle der 123ſte §. zu vergleichen iſt [420]), ſcheint zwar Paulus dem Menſchen den freien Willen und die

420) Ueber dieſe Stelle ſagt Storr in der Diss. de Spirit. S. effic. p. 32 sq. Folgendes: „Qui sub novo illo (VI, 6.) Spiritus divini (VIII, 14.) imperio (v. 2.) sunt, secundum illum vivunt et sunt (vs. 4. 5.), h. e. ad eius voluntatem comparati sunt et se gerunt, ἐν πνεύματι (vs. 9.) seu πνευματικοί (Gal. VI. 1. V, 18.) esse dicuntur, cum contra οἱ ἐν σαρκί (Rom. VIII, 8.) seu σαρκικοί (VII, 14.) sint ii, qui secundum carnem vivunt et sunt (VIII, 1. 4. 5.), h. e. ad eius arbitrium comparati sunt et se gerunt. — Σάρξ igitur illum statum indicat, in quo versatur homo sine illo novo munere divino, sine Spiritu, eamve hominis conditionem, qui nasci (Joh. 3, 9.) et esse solet, dum divino illo munere nondum ornatus, neque igitur alius est, atque nascebatur, dum πνεῦμα ex mutatione, a divino Spiritu procurata (vs. 3. 5.) factus non est (vs. 6.), dum igitur (Rom. 8, 14.) naturali tantum (Joh. 1, 13.) nec nova lege, ex Deo, natus est (vs. 12 sq.). Unde σαρκικόν esse, seu secundum carnem vivere, et κατ' ἄνθρωπον, ut homo solet, vivere idem valent. 1 Cor. 3, 3. Itaque σάρξ illud proprie significat, quod homo per se solus est, sine novo Dei munere. Quid ergo illa possit, dispiciamus. Peccati imperio servire (Rom. 7, 25.), Deo eiusque voluntati adversari (8, 7.), non potest tantum et solet, sed non potest aliter (vs. 7.), nec inest in ea quidquam, quod bonum sit, et voluntati divinae consentaneum (VII, 18.). — Talis igitur cum sit σάρξ, h. e. homo, sibi relictus, ut nihil boni, quod Deo probari possit (8, 8.) ab ipso proficiscatur (7, 18.); illud quidem homini tribuendum erit (vs. 18.), quod rectior voluntas optatum bonum efficere (κατεργάζεσθαι) non potest, ipsa vero rectior voluntas (τὸ θέλειν vs. 18.), et omnis illa legis, ad nos relatae, approbatio eiusque observandae studium, Deo non minus (Phil. 2, 13.) assignari debet, quam τὸ κατεργάζεσθαι."

Kraft zur Wiedergeburt abzuſprechen; aber es ergibt ſich doch aus dieſer Stelle etwas ganz andres. Denn a) ſpricht der Apoſtel nicht von der Bekehrung zum Chriſtenthume, oder vom Anfange der ſittlichen Beſſerung, ſondern von dem Zuſtande des Chriſten, in welchem er, der Apoſtel, ſich auch ſelbſt noch (*αὐτὸς ἐγώ* V. 25.) befinde; b) erklärt er *σάρξ* ausdrücklich für die aus dem Körper (V. 23.) hervorgehenden ſündlichen Begierden (*ἁμαρτία* V. 17.), die ihn auch als gebeſſerten Chriſten (V. 25.) noch zum Böſen wider ſeinen Willen hinriſſen. Wäre aber auch wirklich von der Bekehrung und Beſſerung die Rede: ſo ſchreibt doch Paulus, c) daß die menſchliche Seele das Böſe haſſe und die Begierden des Körpers nicht billige, V. 15. 17. 20.; ſondern das Gute wolle und begehre, V. 16. 18. 19. 21.; und nennt daher auch das Sittengeſetz *νόμον τοῦ νοός*, das Geſetz, das Jedem ſeine Vernunft und ſein Gewiſſen vorhält, und behauptet, daß es nicht der Menſch, d. h. ſeine Seele, ſey, welche das Böſe thue, ſondern die dem Körper inwohnende Begierde. Nach ſeiner Meinung erkennt alſo der Menſch das Gute, und will es, iſt aber zu ſchwach, dieſen beſſern Willen immer zu behaupten; er hat alſo freien Willen, aber dieſer Wille iſt nicht ſtark und feſt genug, um die Begierden des Körpers immer zu zügeln. Nicht alſo die menſchliche Vernunft iſt Gottes Feind, ſondern die *σάρξ*, der Körper und ſeine Begierden. Daß aber die Begierden des Körpers immer und abſolut über den beſſern Willen die Oberhand behielten, ſagt der Apoſtel nicht, ſondern er ſpricht nur von dem, was meiſtentheils zu geſchehen pflege; und er konnte dieſes auch nicht behaupten, da er K. 2, 14. f. den Heiden das Vermögen, moraliſch zu handeln, zuſchreibt, und ſie wegen des Mangels der Moralität ſtrafbar findet. Daſſelbe gilt nun auch 6) von Röm. 8, 7., wo *σάρξ* nicht den unwiedergebornen Menſchen, ſondern, wie K. 7, V. 23. und K. 8. V. 3. (*κατέκρ. τὴν ἁμαρτ. ἐν τῇ*

σαρκὶ, d. i. durch den über den Leib verhängten Tod) unwiderſprechlich zeigen, den Körper und deſſen Begierden (φρόνημα) bezeichnet, der als etwas Materielles und Unfreies dem Sittengeſetz (νόμῳ τοῦ θεοῦ) nicht unterworfen iſt und ihm nicht unterworfen werden kann. Wer alſo dieſen körperlichen Trieben gehorcht (V. 8. ἐν σαρκὶ ὄντες), der kann Gott nicht gefallen. — 7) 1 Kor. 2, 14., auf welche Stelle man vorzüglich den Beweis gründete, daß der Menſch von Natur und ohne die Gnade die göttliche Lehre weder verſtehen, noch annehmen und befolgen könne. Allein a) ψυχικός bezeichnet nicht den natürlichen, ſondern den der Sünde dienenden Menſchen, d. w. σαρκικός K. 3, 3., und τὰ τοῦ πνεύματος iſt weder die ganze chriſtliche Lehre, noch das Moralgeſetz, ſondern die Lehre vom gekreuzigten Meſſias. Denn Kap. 1, V. 17. bis Kap. 2, V. 16. ſtehen in der genaueſten Verbindung, und Paulus ſpricht von den Hinderniſſen, welche die Ausbreitung des Evangeliums in der Lehre von einem gekreuzigten Meſſias (K. 2, 22. 23.) fand. Davon iſt auch K. 2, 14. die Rede, wie auch das wiederkehrende μωρία αὐτῷ ἐστι zeigt. Δέχεσθαι iſt alſo nicht begreifen, verſtehen, ſondern assensum praebere, und γνῶναι nicht erkennen, ſondern für wahr und göttlich erkennen; οὐ δύναται bezeichnet daher nicht ein natürliches Unvermögen, nicht eine abſolute Unmöglichkeit, ſondern die in der Denkart der damaligen Menſchen, denen ein gekreuzigter Heiland etwas Thörichtes war, liegende Schwierigkeit. — Daſſelbe gilt auch 8) von 1 Kor. 12, 3., wo εἰπεῖν κύρ. Ἰησ. wohl nichts andres heißt, als Jeſum für den Meſſias erkennen; auch würde dabei höchſtens dieſes behauptet, daß niemand ohne Unterſtützung des Geiſtes ein Chriſt werden könne; nicht aber: daß er ſelbſt gar nichts dazu beitragen könne, und keinen freien Willen habe. Es iſt aber auch zu bemerken, daß hier von den ſogenannten Geiſtesgaben derer, die ſchon Chriſten ſind, die Rede iſt, nicht von zu

bekehrenden Nichtchriſten. In der Stelle 9) 2 Kor. 3, 5. ſpricht aber Paulus nicht von allen Menſchen, und noch weniger von ihrem natürlichen Zuſtande; ſondern von ſeinem Apoſtelamte und ſeiner Fähigkeit zu demſelben. 10) Eph. 2, 1 — 3. wird zwar geſagt, daß die Epheſer vor ihrer Bekehrung zum Chriſtenthume der Sünde gedient hätten, und deßwegen ſtrafbar geweſen ſeyen; nicht aber, daß ſie bei ihrer Bekehrung gar nichts hätten thun können, ja nicht einmal dieſes, daß ſie nicht auch als Heiden vermocht hätten, das göttliche Geſetz zu erfüllen, was Paulus nach Röm. 2. ſelbſt für möglich erklärt. In dem Worte νεκροί liegt dieſes wenigſtens nicht, denn dieſes heißt nicht geiſtlich todt und unvermögend, ſondern dem Tode und Verderben geweiht, der ὀργῇ θεοῦ (V. 3.) unterworfen, wie aus dem Gegenſatze V. 5. 6. und aus Koloſſ. 2, 13. erhellt, wo dieſem Zuſtande des Todes das wirkliche (nicht tropiſche) durch Jeſum erlangte Leben entgegengeſetzt wird. Endlich 11) Phil. 2, 13., wo man θέλειν auf den Anfang der Beſſerung, und ἐνεργ. auf das Vollenden derſelben bezog. Allein, es iſt hier nicht von unbekehrten Nichtchriſten oder laſterhaften Chriſten die Rede, ſondern, wie V. 1—11. zeigt, mit denen V. 12. und 13. durch ὥςτε genau verbunden werden, von zweiſpaltigen Chriſten, welche über ihren Streitigkeiten die Hauptſache vergeſſen, nämlich, wie ſie des von Chriſto ihnen erworbenen Heils theilhaft werden können. Σωτηρία iſt nicht Bekehrung oder chriſtliche Tugend, ſondern die durch Chriſtum verheißene Seligkeit. Nach dieſer ſollen (V. 12.) die Philipper, mit Ehrfurcht nämlich vor Gott, trachten, und ihre Streitigkeiten vergeſſen, weil (V. 13. γάρ) ſie ein Geſchenk Gottes ſey; denn deſſen Gnade (εὐδοκία) verdankten ſie nicht nur das Verlangen (τὸ θέλειν scl. τὴν σωτηρίαν) nach dieſem Heile, in wiefern er nämlich daſſelbe durch die Verkündigung des Evangeliums, die auch an ſie ergangen ſey, in ihnen geweckt habe, ſondern

auch die Bewirkung, das Gewähren des Heils ſelbſt (τὸ ἐνεργεῖν) [421]).

Das N. T. betrachtet alſo die Bekehrung zum Chriſtenthume und die damit verbundene Beſſerung als ein Ergebniß, das zugleich durch Gottes Weltregierung, die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes, die göttliche Lehre und durch das eigene Streben der Menſchen hervorgebracht werde, und ſpricht dem Menſchen, wie er von Natur iſt, zwar die Kraft ab, Alles dabei allein zu thun, aber doch nicht das Vermögen, Gott und das Sittengeſetz zu erkennen, zu wahrer Tugend aufzuſtreben, und dabei mitzuwirken, oder auch dem von Gott ertheilten Anreiz zur Beſſerung zu widerſtehen. Es weiß alſo nichts von den Behauptungen der Concordienformel, daß der Menſch von Natur ein Stein und Klotz ſey, welcher der Beſſerung widerſtrebe, daß er nichts wolle, als das Böſe, daß Gott erſt dieſen Widerſtand auf eine übernatürliche Weiſe durch die Gnade entfernen müſſe, daß er das Wort Gottes aus eigner Kraft nicht verſtehen, bei ſeiner Beſſerung gar nichts thun könne, und auch als Gebeſſerter nicht aus eigner Kraft, ſondern nur aus neuen, ihm durch die Gnade geſchenkten, Kräften mitwirken könne. Das N. T. läßt aber ganz unbeſtimmt, wie viel der Menſch bei ſeiner Bekehrung thue, und wie viel Gott, und es ſind wohl auch darüber keine allgemeinen Beſtimmungen möglich, da das Werk der Bekehrung in jedem Individuum anders modificirt iſt, und nicht auf einerlei Weiſe erfolgt.

---

421) Θέλειν ſteht oft in der Bedeutung: wünſchen, begehren. Ἐνεργεῖν, bewirken, ausführen, und von etwas Verheißenem: gewähren oder zubereiten. Hesych. ἐνεργεῖν· ἑτοίμως πράττειν. Sprüch. 21, 16. ἐνεργεῖν θησαυρίσματα. Der Sinn iſt alſo: Deus enim est, qui in vobis (per Evangelium a me vobis annunciatum) et desiderium istius salutis excitavit, et vero etiam salutem ipsam vobis parat, s. olim dabit.

§. 185.

Kritik der kirchlichen Lehre vom libero arbitrio und den Gnadenwirkungen nach der Vernunft.

Was die kirchliche Lehre betrifft: ſo können wir von ihr, nach den Grundſätzen der ſymboliſchen BB. ſelbſt, nicht mehr annehmen, als die nur eben angegebenen Lehrſätze der Schrift; und dieſes um ſo mehr, da ſich die ſymb. BB. in ihren Behauptungen hierüber ſelbſt widerſprechen. Denn außer dem, was ſchon §. 183. bei Darſtellung des ſymbol. Lehrbegriffs erinnert worden iſt, iſt noch Folgendes zu bedenken.

1) Man könnte zwar eine gewiſſe Schwäche des liberi arbitrii zugeben, nach welcher der Menſch nicht mehr im Stande ſey, der Erkenntniß des Wahren und Guten, ſo wie er ſoll, d. h. immer (S. 75. vergl. S. 83.), zu folgen; aber wenn man behauptet, der Menſch vermöge es gar nicht mehr, ja er habe nur ein Wohlgefallen am ſittlich Böſen: ſo müßte das liber. arbitr., oder die Vernunft, ganz vertilgt ſeyn, und der menſchlichen Seele eine ihrer weſentlichen Eigenſchaften fehlen, die ſie zur menſchlichen Seele macht. Dadurch würde man das Weſen der menſchlichen Seele ſelbſt aufheben, und der Conſequenz der Fanatiker (der Quäker, Weigelianer, Jak. Böhme) nicht ausweichen können, daß die Gnade bei der Beſſerung die Subſtanz oder Natur der Seele verändere; oder der Conſequenz der Partikulariſten, daß die Gnade unwiderſtehlich ſey. Denn hat es der Menſch nicht in ſeiner Gewalt, der Gnade zu folgen: ſo ſteht es auch nicht in ſeiner Willkür, ihr nicht zu widerſtehen, ſondern er muß dieſes, weil er nicht anders kann, und die Schuld, wenn dieſe Repugnanz nicht überwunden wird, kann nicht an ihm, ſondern ſie muß an der Gnade liegen.

2) Spricht die Erfahrung dafür, daß die nichtchriſtlichen Völker ſich eine allgemeine Kenntniß von der Pflicht und Tugend erwerben, und dieſer Kenntniß folgen kön-

nen, wenn man auch gern zugeſteht, daß dieſes dem Chriſten vollkommner gelingt, und daß ſeine Moralität ſich weit höher erhebt. Es erhellt aber doch hieraus, daß der Menſch Etwas, wenn auch nicht Alles, bei ſeiner Beſſerung thun könne, und noch ein libr. arbitr., wenn auch nicht ſo vollkommen, als es ſeyn ſollte, habe.

3) Auch iſt der ſymboliſche Begriff des lib. arbitr. nicht richtig. Es wird darunter das Vermögen, die justitia spirit. zu bewirken, verſtanden, d. i. das Vermögen, Gott richtig zu erkennen, an ihn zu glauben, ihn zu lieben, und aus Liebe ihm zu gehorchen. Den Mangel des lib. arb. beweiſen die ſymbol. BB. daraus, daß der Menſch ohne Kenntniß der Verſöhnungsanſtalt bloß Furcht vor Gott wegen ſeiner Sünden habe, nur aus Furcht gehorchen könne. Hieraus würde aber folgen, daß das lib. arb. überhaupt nicht wirkſam ſeyn könne, ohne die Verſöhnung, und daß alſo eine menſchliche Seelenkraft (denn dieſe iſt das lib. arb.) abhängig würde von einer in der Zeit erſt entſtandenen Anſtalt.

Nun läßt es ſich wohl denken, daß die Verſöhnung eine in dem Menſchen vorhandene Seelenkraft wirkſamer machen könne, indem ſie die Hinderniſſe ihrer Wirkſamkeit beſeitigt; aber ſie kann dem Menſchen keine Seelenkraft geben, die er nicht ſchon vorher gehabt hätte. Man kann aber nicht ſagen, daß der Menſch von Natur ein arbitrium, aber ein servum arbitr. habe; denn dieſes iſt ein widerſprechender Begriff, der in der Erfahrung nicht vorkommen kann. Jedes arbitrium ſetzt Freiheit voraus; und wo gar keine Freiheit iſt, da iſt auch kein arbitrium, alſo auch kein servum arb., ſondern Nothwendigkeit. Wollte man aber ſagen, der Unbekehrte habe zwar noch den Beſitz des lib. arbitr., er habe aber den Gebrauch deſſelben gänzlich verloren; ſo läßt ſich nicht denken, wie die Seele eine Kraft beſitzen, und doch gänzlich unfähig ſeyn ſolle, ſie zu gebrauchen. Denn der Beſitz einer Seelenkraft, wenn man nicht die Seelenſub-

ſtanz als ein materielles Behältniß der Kräfte denken will, iſt doch nichts andres als die Fähigkeit, ſie zu gebrauchen, oder eine Thätigkeit.

4) Die justitia civilis, welche die ſymb. BB. dem Unbekehrten zuſchreiben, (ſ. §. 118.) iſt nicht denkbar ohne das lib. arbitr., das nichts andres iſt, als das Vermögen, das Wahre und Gute zu erkennen, und dieſer Erkenntniß im Handeln zu folgen. Wenn nun die Vernunft des Unbekehrten einſehen kann, daß Diebſtahl, Mord, Lügen u. ſ. w. Unrecht ſind, d. h. dem, was man als Gottes Geſetz kennt, widerſtreite, und der Unbekehrte auch vermag, dieſe Kenntniß zum Beſtimmungsgrund ſeines Handelns zu machen; ſo hat er doch in Wahrheit jene ſittliche Freiheit, welche den Charakter der Menſchheit beſtimmt, ſo iſt er doch nicht in Allem Gotte widerſtrebend und nur dem Böſen geneigt, ſondern er kann ſich zu einer gewiſſen, wenn auch nicht zu einer vollkommenen, Sittlichkeit bilden. Wenn endlich

5) die ſymb. BB. behaupten, daß die Gnade ſchlechterdings gebunden ſey an das Wort und die Sacramente: ſo lehrt dieſes, wie wir ſahen, weder die Schrift, noch folgt es aus der Natur des Syſtems. Denn erſtlich ſieht man nicht ein, warum eine **unmittelbare** Wirkung Gottes nothwendig an gewiſſe **Mittel** gebunden ſeyn müſſe, und wie ſie dann noch eine unmittelbare ſeyn könne, wenn ſie ſich nur mittelbar zu äußern vermöchte. Lehrt nicht die Erfahrung, daß Gott auch mit uns ſpricht durch die Natur und die Geſchichte? und wird ſich nicht auch mit dieſem Worte die Gnade vereinigen müſſen, um ihre moraliſchen Zwecke zu erreichen? Sodann würde ſich nicht erklären laſſen, wie die Gnade vor Verkündigung des geoffenbarten Worts habe wirken können, und es würde mit Gottes Weisheit ſtreiten, anzunehmen, daß er bis zu dieſer Verkündigung gar nichts zur Beſſerung der Menſchen gethan habe. Ferner iſt nicht deutlich, wie ſich die Gnade verhalte, und was ſie noch zu thun habe

beim Abendmahl, wenn ſie ſchon bei der Verkündigung des Worts und der Taufe die Beſſerung bewirkt hat. Und endlich folgt aus jener Behauptung der den Eigenſchaften Gottes widerſprechende Satz, daß alle Nichtchriſten nicht nur nicht gebeſſert werden, ſondern auch ſich, weil ihnen Gott die Gnade nicht gibt, nicht beſſern können, gleichwohl aber deshalb verdammt werden müßten.

Was die Sache ſelbſt betrifft: ſo muß man unterſcheiden 1) die Stiftung der chriſtlichen Kirche als einer Beſſerungs- und Beſeligungsanſtalt, 2) die Bekehrung einzelner Individuen zum Chriſtenthume, und 3) die moraliſche Beſſerung der Individuen, die in der chriſtlichen Kirche leben. Der Zweck des Chriſtenthums und der Sendung Jeſu iſt Erlöſung von der Sünde ſelbſt und von ihren Folgen für das ganze menſchliche Geſchlecht. Seine Stiftung war freie Güte Gottes, und, in wiefern dadurch die Beſſerung des menſchlichen Geſchlechts bewirkt wird: ſo kann man ſagen, Gott habe Alles, der Menſch aber nichts dabei gethan, weil von Gott allein das Entſtehen dieſer Anſtalt abhing. Was aber die Bekehrung zum Chriſtenthume betrifft: ſo iſt auch dieſe allein ein Werk Gottes, in wiefern das Chriſtenthum allein von ihm iſt, auf Offenbarung beruht, und die Gelegenheit, es kennen zu lernen, allein von der göttlichen Vorſehung abhängt. Ob aber die Gnade den Glauben allein wirke, oder auch der Menſch etwas dabei thun könne, das hängt wohl von der Beſchaffenheit des zu bekehrenden Individuums ab, die vom rohen Wilden bis zu dem Gott und die Pflicht erkennenden Weiſen ſo viele Mittelſtufen hat, daß die Bekehrung auf ſehr verſchiedene Weiſe erfolgen muß.

Was aber endlich die moraliſche Beſſerung des Chriſten betrifft; ſo findet ihn die Gnade ſchon in einem andern Zuſtande, als die Menſchen vor Stiftung des Chriſtenthums waren. Die Sünde hat ſich bei ihm durch die fortdauernde Wirkung des Chriſtenthums bereits ge-

mindert; das Werk ſeiner Veredlung iſt weniger ſchwierig; er hat ſchon als Kind den Unterricht im göttlichen Worte genoſſen. Seine Beſſerung wird alſo auf eine andre Weiſe erfolgen, als die Bekehrung des Nichtchriſten, und da die Individuen und ihre ſittlichen Anlagen ſehr verſchieden ſind: ſo wird es unmöglich ſeyn, im Allgemeinen zu beſtimmen, wie viel der Menſch ſelbſt, und wie viel die göttliche Gnade dabei thue. Dieß iſt deſto ſchwieriger, je öfterer die Beſſerung nicht das Werk eines Augenblickes iſt (was ſie genau genommen nie ſeyn kann), ſondern durch eine längere Reihe von Zuſtänden und Veränderungen eingeleitet und zu Stande gebracht wird.

Einen außerordentlichen, unmittelbaren Beiſtand Gottes bei der Beſſerung findet aber die Vernunft wünſchenswerth. „Bei dem angebornen Verderben nämlich, das der Menſch in ſeinem Innern findet, und bei der davon herrührenden Schwäche ſeiner ſittlichen Kräfte, bei den unzähligen Verirrungen, denen die an ſich guten Neigungen und Triebe ſeines Weſens ausgeſetzt ſind; bei den fehlerhaften Zuſtänden, die durch dieſe Verirrungen entſtehen, und eine wahre ſittliche Bildung mehr oder weniger verhindern; bei den vielen äußern Urſachen endlich, die das ſittliche Verderben erhalten und verſtärken, die wahre Beſſerung aber ungemein erſchweren: muß ſich in jedem, dem es um Beſſerung zu thun iſt, der Wunſch entwickeln, das ihm Gott dieſes wichtige Geſchäft erleichtern, und ſeinen Anſtrengungen zu Hülfe kommen möge" (Reinhards Mor. 4ter B. S. 129 f.)

Die Möglichkeit ſolcher unmittelbaren Einwirkungen Gottes kann die Vernunft nicht widerlegen; ſie iſt geſetzt durch die §. 22.[b] bewieſene Möglichkeit unmittelbarer Wirkungen Gottes auf menſchliche Seelen überhaupt, womit zugleich das, was 1 Thl. S. 120 über mittelbare und unmittelbare Wirkungen Gottes erinnert worden iſt, zu vergleichen iſt. — Dagegen kann aber

auch die Erfahrung die Wirklichkeit ſolcher Einwirkungen nicht beweiſen. Denn die Gnadenwirkungen können, als ſolche, im Bewußtſeyn nicht unterſchieden werden, weil uns dieſes immer nur von der Wirkung, nicht aber von ihrer Entſtehung unterrichtet, nur die Veränderung, die in uns vorgeht, bemerkt, nicht aber zu fühlen vermag, daß ſie von Gott komme[422]). Doch die Vernunft findet die Wirklichkeit unmittelbarer Einwirkungen Gottes auf die Seelen der Menſchen zu ihrer Erleuchtung und Beſſerung nicht nur möglich, ſondern auch wahrſcheinlich. So wie nämlich Gott mit der ſinnlichen Welt in Verbindung ſteht, und vermöge ſeines vollkommenſten Lebens ſtets in ſie einwirkt, ſo muß er auch mit der moraliſchen Welt in ſteter Verbindung ſtehen, oder es gäbe überhaupt keine moraliſche Weltregierung. So wie aber ſein Wirken in der Sinnenwelt uns als ein natürliches erſcheint, und wir dabei nirgends die überſinnliche Urſache wahrnehmen: ſo wird auch ſein Wirken in der moraliſchen Welt uns als ein natürliches, den Geſetzen der Pſychologie gemäßes erſcheinen, und wir werden ihn, als wirkende Urſache, im Bewußtſeyn nicht wahrnehmen können[423]). Vergl. 1 Thl. S. 134. Wir haben

---

422) Die Myſtiker und Pietiſten glaubten Merkmale ſolcher göttlichen Einwirkungen in dem Plötzlichen und Unerwarteten, womit ſich gewiſſe Vorſtellungen der Seele aufdringen, oder in der außerordentlichen Kraft derſelben, in den außerordentlichen Gefühlen, die ſie erregen, zu finden. S. Dutenhofers freimüthige Unterſuchung über Pietismus und Orthodoxie. S. 321. ff. Reinhards Moral, 4. Thl. S. 277 f. Die Trüglichkeit ſolcher Merkmale zeigte vorzüglich Spalding, Gedanken über den Werth der Gefühle im Chriſtenthum (2te Aufl. Lpz. 1764. 8. S. 15 ff.). Vergl. G. F. Seiler, pr. quatenus boni motus Sp. S. vi in hominum animis excitati a bonis naturae motibus discerni possint? Erl. 1773. 4. Und die Streitſchrift gegen Spalding: Beurtheilung der Schrift: Von dem Werth der Gefühle im Chriſtenthum. Frkf. a. M. 1764. 8.

423) In Reinhards Moral, 4. Thl. S. 264 f. heißt es: „Da die Menſchen freie Geſchöpfe ſind, ſo war es ſchlechterdings

daher keine Urſache, die Lehre der Schrift von unmittelbaren Gnadenwirkungen zu verwerfen, ſondern müſſen ſie im Gegentheile auf ihr Zeugniß für wahr annehmen. Doch hat man gegen dieſe Lehre der Schrift Folgendes eingewendet:

1) Es ſey Sprachgebrauch der alten Welt, Gott überall als unmittelbar, ſowohl in der ſinnlichen als in der moraliſchen Welt, wirkend darzuſtellen, auch wo er offenbar nur mittelbar, durch erſchaffene Kräfte wirke. So wie man daher in der ſinnlichen Welt jenen Sprachgebrauch nicht eigentlich verſtehe, ſo ſey auch hier keine unmittelbare Wirkung zu denken (Wegſcheider, inst. th. chr. §. 152.) Dagegen erinnert Reinhard (Moral, 4. B. S. 258.): „daß von der Körperwelt kein Schluß auf das Reich der Freiheit gelte. Dort falle der Zuſammenhang der natürlichen Urſachen und Wirkungen in die Sinne, und man müſſe alſo auf dieſe Urſachen zunächſt Rückſicht nehmen, obgleich die Schrift gewöhnlich nur die höchſte und letzte, Gott, nenne. Im Reiche der Freiheit aber ſey kein mechaniſcher Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung, ſondern eine nach Willkür (?) ſich richtende Gemeinſchaft frei handelnder Weſen; hier ſey alſo kein Grund vorhanden, nicht mit der Schrift an einen unmittelbaren Einfluß zu denken, da dieſer der Sphäre, in welcher man ſich hier befinde, weit angemeſſener ſey, als der mittelbare." Indeſſen kann man dieſe Sache auch tiefer faſſen, wenn man ſich erinnert, daß der Zuſammenhang endlicher Urſachen und Wirkungen nur ſubjectiv als nothwendig erſcheint, und ein aus der Natur unſers ſinnlichen Erkenntnißvermögens hervorgehender Schein iſt, daß aber Gottes voll-

---

nicht möglich, die mechaniſche Naturordnung ſo einzurichten, daß durch ſie alles bewirkt würde, was Gott für jedes menſchliche Geſchöpf, als der höchſte Regierer, thun will und thun muß. Soll alſo ſeine Regierung nicht ein Wort ohne Sinn ſeyn: ſo muß er mit freien Weſen in einem freien Verkehr ſtehen, und nach den jedesmaligen Bedürfniſſen auf ſie wirken können; Jak. 5, 17."

kommenſtes Leben, oder ſeine Allwirkſamkeit, die Vernunft zu dem Glauben bringt, daß dieſes Scheins ungeachtet Gott in einer ſteten unmittelbaren Wirkſamkeit auf die Objecte der Sinnenwelt an ſich (obgleich nicht auf unſre Vorſtellungen von ihnen, und alſo auch nicht auf unſre ſubjective Vorſtellung von Cauſalität) ſtehe, und daß alſo auch die Ausſprüche der Schrift über Gottes unmittelbares Wirken auf die phyſiſche Welt nicht uneigentlich zu verſtehen ſeyen.

2) Eine unmittelbare göttliche Unterſtützung ſey bei der Beſſerung nicht nöthig, da ſie durch die natürlichen Mittel allein ſchon bewirkt werden könne. — Dieſer Einwurf läßt ſich nicht beweiſen, weil er, wenn man von der unter den Menſchen jemals vorhandenen Tugend ausgehet, ſchon als erwieſen vorausſetzen muß, daß es niemals Gnadenwirkungen gegeben habe. Denn außerdem würde die in der Erfahrung vorkommende Tugend nicht beweiſen, daß der Menſch der Gnade nicht bedürfe. Es findet daher bei dieſem Einwurfe eine petitio principii Statt. Auch kann man ſich nicht auf die Tugenden der Heiden berufen, in wiefern dieſe nie unter der Gnade geſtanden hätten, weil ihnen das Wort Gottes und die Sacramente gefehlt hätten. Denn wir ſahen, daß das N. T. die Gnadenwirkungen nicht allein vom Worte Gottes und den Sacramenten abhängig macht. Auch kann man nur beweiſen, daß die Heiden einen gewiſſen Grad der ſittlichen Beſſerung erſtiegen, nicht aber, daß ſie die Vollkommenheit erreicht haben, welche die chriſtlichen Völker allmälig erlangten. Es würde alſo höchſtens folgen, daß der Menſch ohne Gottes Beiſtand Einiges, nicht aber, daß er Alles vermöge, was geſchehen ſolle. — Daß aber chriſtliche Erfahrungen nicht beweiſen können, daß die Gnade überflüſſig ſey, liegt am Tage, da jeder Chriſt unvermeidlich unter dem Einfluſſe der chriſtlichen Offenbarung ſteht.

3) Die Wunder würden dadurch vervielfältigt, weil jede unmittelbare Wirkung Gottes ein Wunder ſey, und den geordneten Lauf der Dinge unterbreche. — Dieſer

Wunderbegriff beruht auf der falſchen Vorſtellung, daß die Welt ein Uhrwerk ſey, wo alles ſtreng in einander greife, und deſſen Feder die Kräfte der Natur wären. Gott ſtellt man ſich vor als müßigen Künſtler, der, wenn er ſelbſt Etwas thue, in dieſes Getriebe eingreife, und durch ſein Eingreifen die Geſetze des natürlichen Zuſammenhangs aufhebe. Aber er iſt die Feder in der Uhr; er wirkt unausgeſetzt unmittelbar in die Sinnenwelt, und wenn dieſes Wirken Wunder ſeyn ſoll, ſo thut er täglich Wunder. (S. den 1ſten Thl. S. 124 f.) Dieſes unmittelbare Wirken aber kann nie Gegenſtand unſrer ſinnlichen Erkenntniß werden, ſondern wir ſehen nur den Erfolg, und verknüpfen alle Erfolge nach unſrer ſubjectiven Denkart der Cauſalität zu einem nothwendigen Zuſammenhange. Das unmittelbare Wirken Gottes iſt daher für uns nie erkennbar. — Wenn man aber auch die ſinnliche Welt für eine Maſchine halten wollte: ſo iſt es doch nicht die moraliſche Welt, das Reich der Freiheit. Auf dieſe iſt jener Wunderbegriff noch weniger anwendbar: und auch bei ihr kann uns nur die Wirkung, nie aber die wirkende Urſache, offenbar werden. Daß man aber meint,

4) das Geſetz der Stätigkeit der Seelenwirkungen würde durch die Gnade unterbrochen, und die Seele könne ſich eine ihr fremde Wirkung, welche ihre natürliche Gedankenreihe zerreiße, nicht aneignen; ſo iſt ſchon im 22.[b] §. hierüber das Nöthige geſagt worden. Auch iſt es offenbar, daß man dabei einen maſchinenmäßigen Zuſammenhang unſrer Vorſtellungen vorausſetzt, der ganz unerweislich iſt, und die Freiheit des Geiſtes aufheben würde, und es ganz vergißt, daß ſchon durch den gewöhnlichen, ſchriftlichen und mündlichen Verkehr der vernünftigen Weſen, die Reihen ihrer Vorſtellungen durch etwas Aeußeres häufig unterbrochen werden. — Ferner ſagte man (Döderlein, inst. th. chr. II. 697.),

5) daß eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die

menſchliche Seele von ſolcher Kraft ſeyn würde, daß ihr der Menſch nicht widerſtehen könne. Es iſt aber zu unterſcheiden, der göttliche Wille wirkend auf das Reich der Nothwendigkeit (der Natur), wo keine Selbſtbeſtimmung in den Dingen vorhanden iſt, und der göttliche Wille wirkend auf das Reich der Freiheit (die geiſtige Welt), wo der Schöpfer dem Geſchöpfe eine (jedoch nicht abſolute, ſondern eingeſchränkte) Selbſtbeſtimmung verliehen hat. Auf jenes wird der Wille Gottes als ein allmächtiger, folglich unwiderſtehlich wirken, weil er ganz allein die Urſache jeglicher Bewegung iſt; auf dieſes aber wirkt der göttliche Wille als ein allmächtiger, und unwiderſtehlicher nur in ſofern, in wiefern das Reich der Freiheit durch ihn Exiſtenz, Fortdauer und Geſetz hat. Auf die Leitung und Entwickelung dieſes Reichs wirkt aber der Wille Gottes nicht als ein allmächtiger, alſo nicht unwiderſtehlich, weil ſonſt das Weſen dieſes Reichs, die Selbſtbeſtimmung nach vernünftiger Erkenntniß, vernichtet, daſſelbe zu einem Reiche der Nothwendigkeit werden, und dann nicht nur die Tugend, ſondern auch das Laſter lediglich ein Werk Gottes ſeyn würde. Sondern hier wirkt der Wille Gottes moraliſch; Gott bindet ſeinen Willen ſelbſt an die Selbſtbeſtimmung, die er dem Menſchen verlieh, oder was daſſelbe iſt, an ſein eigenes dem Reiche der Freiheit gegebenes Geſetz, das er als der Weiſe und Unveränderliche nicht aufheben kann. Sein Einwirken auf Menſchenſeelen zur Beſſerung wird daher nur darin beſtehen können, daß Gott durch Vorſtellungen, die er in der Seele erweckt, ihre Selbſtbeſtimmung aufregt, damit ſich der Menſch entſchließe, dem Guten zu folgen. Die Vorſtellung, welche ihm die Gnade zuführt, wird zwar der Menſch zum Bewußtſeyn bringen, oder ihre Einwirkung empfinden müſſen; aber was nun dieſe Vorſtellung in ihm wirken, welche Beſtimmungen ſie über ſeinen Willen ausüben ſoll, das iſt durch die Gnade nicht gegeben, ſondern hängt von dem Menſchen ſelbſt ab;

denn ſonſt würde es überhaupt keine moraliſche Freiheit geben. Was der Menſch dießfalls zu thun habe, iſt oben S. 20 ff. geſagt worden.

6) Der Glaube an unmittelbare Wirkungen Gottes begünſtigt die Schwärmerei, welche nun immer geneigt ſey, die Wirkungen der Gnade in der Erfahrung finden zu wollen. Da aber dieſe Wirkungen, als ſolche, nie in der Erfahrung erkannt werden können, wie wir ſahen: ſo wird jede Berufung auf das Bemerken ſolcher Erfahrungen unzuläſſig. Der Einwurf endlich,

7) daß die Gnadenwirkungen den Fleiß des Menſchen in der Beſſerung hindern, und dem Ungebeſſerten nur zur Entſchuldigung ſeiner Laſter, als wäre die Gnade bei ihm nicht thätig genug geweſen, dienen könne, iſt ohne Bedeutung. Dieſes könnte nur der Fall ſeyn, wenn man ſagte, die Gnade thue bei der Beſſerung Alles, der Menſch aber gar nichts. Da dieſes aber nicht iſt: ſo muß der Glaube an einen außerordentlichen Beiſtand Gottes bei der Beſſerung vielmehr der Moralität ſehr wohlthätig ſeyn *). Denn die Erwartung dieſes Beiſtandes belebt den Muth zur Beſſerung, beſonders nach Rückfällen in frühere Vergehungen, wo der Menſch ſo leicht an ſeiner Kraft verzagt, und geneigt wird, die Beſſerung durch ſeine Kraft für unmöglich zu halten. Sie wirkt dem Leichtſinn und der Trägheit durch die Vorſtellung entgegen, daß die Verſchuldung derer, die nicht beſſer werden, um ſo größer ſey. Sie belebt Liebe und Vertrauen zu Gott, durch die Vorſtellung, daß Gott unſre Beglückung ernſtlich wolle; ſie erhöht unſre Achtung gegen andere Menſchen, und unſern Eifer, an der moraliſchen Bildung der Welt zu arbeiten, und keine

---

*) Ueber die Wichtigkeit dieſer Lehre vergl. G. C. Storr, diss. doctrina de Spiritus S. in mentibus nostris efficientia momento suo ponderata. Tub. 1788. ed. 2. Reinhards Moral, 4. Thl. S. 268. u. 294 f.

Schwierigkeit zu ſcheuen; ſie weckt das Gefühl unſrer moraliſchen Würde und unſrer Verbindung mit Gott und der Geiſterwelt, und belebt endlich die Hoffnung der Unſterblichkeit, indem ſie einen moraliſchen Erziehungsplan Gottes mit dem Menſchen vorausſetzt, für deſſen Realiſirung Gott ſelbſt thätig iſt, und deſſen Vollendung erſt in der Ewigkeit erwartet werden kann. Vergl. Eph. 1, 13. 14. 4, 30. Röm. 8, 23. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Joh. 6, 27.

§. 186.

Ueberblick der Geſchichte dieſes Dogma's.

Die älteſten Kirchenväter, vorzüglich der griechiſchen Kirche, vertheidigten gegen das Fatum der Stoiker, und gegen Gnoſtiker und Manichäer, welche die menſchliche Natur für verdorben erklärten, die moraliſche Freiheit des Menſchen, nämlich, daß er von Natur das Vermögen beſitze, das Gute oder Böſe nach freier Wahl zu thun [424]). So Hermas, Clemens von Rom, Juſtinus Martyr, Tatian, Athenagoras, Clemens von Alex., Origenes und Andre. Dieſe Freiheit hielten ſie für die Quelle der Tugenden ſowohl als der Laſter, und behaupteten ausdrücklich, daß ſich der Menſch durch ſie beſſern könne; geſtanden aber auch dabei, daß Gott durch die Be-

424) Ueber die Geſchichte dieſes Dogma's ſind, außer den allgemeinen Werken über die Dogmengeſchichte, zu bemerken: Keil's ſchon angef. Programme: de doctor. vet. eccles. culpa etc. das 13te Progr. Beck, comment. hist. p. 440 sqq. Döderlein inst. th. chr. II. p. 728. Scip. Maffei (Kathol.) hist. theol. dogmatum et opinionum de divina gratia, libero arbitrio et praedestinatione, quae viguerunt ecclesiae primis quinque saeculis, lat. redd. F. Reiffenberg. Frcf. 1756 f. (vorher italieniſch, Trient 1742 f.) Vergl. die Geſchichte der Prädeſtinationslehre. A. Hahn, Ephraem der Syrer über d. Willensfreiheit des Menſchen, nebſt d. Theorien der Kirchenlehrer bis zu ſeiner Zeit ꝛc. in Illgens hiſtoriſch-theolog. Abhandl. 2. B. Nr. 2.

lehrungen und Antriebe dazu mitwirke *). Sie waren alſo insgeſammt Synergiſten, und mußten es bei ihrem Feſthalten an der ſittlichen Freiheit ſeyn. So ſetzt Hermas überall voraus, daß ſich der Menſch beſſern könne, wenn er nur ernſtlich wolle **). Beſtimmter ſpricht der Verf. der Clementiniſchen Recognitionen ſeinen Synergismus aus ***), den wir auch bei Clemens Alex. und Origenes finden. Der letztere namentlich erkennt an, daß der göttliche Beiſtand nothwendig ſey zur Beſſerung †), aber er behauptet auch eben ſo be-

---

*) Die Freiheit nannten ſie *τὸ αὐτεξούσιον, ἐλευθερίαν, προαίρεσιν,* die Lateiner liberum arbitrium, von Tertullian aus der juriſtiſchen Latinität entlehnt, wo es die Freiheit vom moraliſchen Zwange, welche die menſchlichen Handlungen der Zurechnung fähig macht, bezeichnete. S. oben S. 91 ff.

*) Herm. past. II. mand. 62. daſ. mand. 12.: „Tolle a te omnem cupiditatem malam et indue cupiditatem bonam et sanctam. Indutus enim cupiditatem bonam oderis malam et refrenabis eam, sicut volueris.

***) Clem. Rom. Recogn. IV, §. 4.: „Desiderium audiendi verbi Dei et voluntatem eius quaerendi ex Deo habent (gentes), et hoc est initium doni Dei, quod gentibus datur, ut possint per hoc recipere doctrinam veritatis. — Operum vero ratio (§. 5.) potestati et arbitrio unius cuiusque permittitur, et hoc ipsorum est proprium; desiderium vero habere erga doctorem veritatis, hoc a patre coelesti donatum est. — — Ut unusquisque eorum, habens in se aliud divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus.“

†) Orig. c. Cels. VII, 33.: *Ἐπεὶ δ᾽ οὐκ αὐτάρκης ἡ ἡμετέρα προαίρεσις πρὸς τὸ πάντῃ καθαρὰν ἔχειν τὴν καρδίαν, ἀλλὰ θεοῦ ἡμῖν δεῖ. κτίζοντος αὐτὴν τοιαύτην.* Orig. eclog. in Job. p. 501 wird zu Hiob 22, 2. bemerkt: *Ὑγιὲς τὸ δόγμα τοῦτο, ὅτι ἀληθινὸς διδάσκαλος ἀρετῆς οὐ δύναται εἶναι ἄνθρωπος· ὁ διδάσκων γὰρ ἄνθρωπον γνῶσιν καὶ ἐν ψαλμοῖς γέγραπται, ὅτι οὐκ ἄλλος ἐστὶν ἀλλ᾽ ἢ θεός. Διδάσκει δὲ θεὸς ἐλλάμπων τῇ ψυχῇ τοῦ μανθάνοντος ὑπ᾽ αὐτοῦ, καὶ τὴν διάνοιαν φωτίζων τῷ φωτὶ τῷ ἀληθινῷ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ· οὐκοῦν κἂν ἄνδρες δίκαιοι ἡμᾶς διδάσκωσι, διδασκαλικὴν εἰληφότες χάριν, πάλιν ὁ κύριός ἐστιν ὁ δι᾽ αὐτῶν διδάσκων ἡμᾶς· καὶ αὐτὸ δὲ τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι*

ſtimmt, daß der Menſch dabei mitwirken könne und müſſe *), und legt in der Hauptſtelle (περὶ ἀρχῶν lib. III. §. 2—18.) den Synergismus ausführlich dar. Davon aber wußte man in jenen Zeiten nichts, daß die beſſernde Gnade nur an das Wort Gottes und die Sacramente gebunden ſey; ſondern man ließ den göttlichen Logos (denn von dieſem leitete man die Gnadenwirkungen ab, und gedachte des Geiſtes ſeltener) frei wirken unter den Weiſen aller Zeiten und auch unter den abgöttiſchen Völkern. Dieſen allgemeinen ſynergiſtiſchen Lehrbegriff verließ Pelagius (ſeit dem Jahre 412.) nicht, ſondern ſuchte ihn nur, auf Veranlaſſung des Streits über die Erbſünde, genauer zu beſtimmen. Er unterſchied bei der Beſſerung das Können (posse), das Wollen (velle), und das Wirken (operari). Das erſte ſey ein Werk der Natur (gratia naturae) und folglich Gottes, der den Menſchen die moraliſche Kraft gegeben habe, und ihre Thätigkeit durch den Unterricht des göttlichen Worts und die Leitung der menſchlichen Schickſale befördere, ohne jedoch auf eine unmittelbare Weiſe auf ſeinen Willen zu wirken. Das Wollen und Wirken aber

---

τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχὴν, κατὰ τὴν θείαν γίνεται χάριν.

*) An die Aufforderung, den innern Menſchen in uns zu bilden, ſchließt er die Worte an (homil. in Numer. hom. 24, 2.): Non enim extrinsecus aliunde quaerenda sunt, sed intra nos est salutis occasio. Intra nos enim est conversionis facultas. Orig. comm. in ep. ad Rom. VI. §. 9.: Interior homo, hoc est voluntas et propositum, quo initium accipit converti ad dominum, legi Dei consentit et delectatur in ea. Sed non statim, ut voluntatem quis habuerit converti ad bona, etiam usus boni operis subsequutus est etc. Daſelbſt VII, §. 6.: ubi viderit Spiritus Dei laborare spiritum in averſando carne et adhaerendo sibi, porrigit manum, et adjuvat infirmitatem eius. — Si vero Spiritus quidem doceat, et noster Spiritus, id est mens nostra, non sequatur, suo vitio infructuosa ei fit magistri doctrina.

hange von dem freien Willen des Menſchen ab, und werde von Gott nur durch äußerliche Mittel unterſtützt. Doch ſey dieſe Unterſtützung nicht abſolut nothwendig, und daher hätten auch die Heiden eine wahre Tugend haben können. — Auguſtin (ſtarb 430.), der Anfangs auch noch der gewöhnlichen Vorſtellung folgte *), behauptete nun, nach ſeiner Theorie von der Erbſünde, das Gegentheil. Der Menſch habe nämlich nach dem Sündenfalle kein liberum, ſondern servum arbitrium, wolle bloß das Böſe, und habe nicht die geringſte Kraft, ſeine Beſſerung anzufangen, oder bei ihr etwas mitzuwirken; ſondern die Gnade, — eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Seele — thue Alles, und wirke die Beſſerung unwiderſtehlich in allen, die zur Seligkeit prädeſtinirt ſeyen. Die Tugenden der Heiden ſeyen daher nichts als glänzende Sünden †). Zu den frühern Vorſtellungen aber kehrten (ſeit 427.) die Semipelagianer (Massilienses ſ. §. 128.) zurück, indem ſie lehrten, der Menſch habe zwar natürliche Kräfte, das Gute zu erkennen und zu wollen, und mache den Anfang der Bekehrung, ſo wie er auch bei ihrer fernern Bewirkung mitwirken müſſe; er könne ſie aber nicht ohne die Gnade, die den aus ſeiner Freiheit hervorgehenden Anfang unterſtützen müſſe, zu Stande bringen. Der Streitpunkt war allmälig umfaſſender geworden, indem man lib. arbitr. nicht mehr allein auf den Willen, ſondern auch auf den Verſtand, oder auf das Vermögen des Menſchen bezog, das Wahre und Gute zu erkennen; weil man die Erbſünde nicht bloß in Verderbniß des Willens, ſondern auch des Verſtandes ſetzte. So auch in den ſymb. BB.

---

*) Aug. expos. quarund. proposition. in ep. ad. Rom. „Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum S."

†) S. Wiggers pragmat. Darſtell. des Auguſtinianismus und Pelagianismus ꝛc. S. 244 ff. vgl. Münſchers Dogmengeſch. 4 B. S. 196 ff.

Auguſtins Meinung behielt zwar in der afrikaniſchen Kirche (concil. Carthag. 418.) die Oberhand, aber in der abendländiſchen Kirche blieben die ſemipelagianiſchen Grundſätze herrſchend. Auch die Scholaſtiker waren meiſtens ſemipelagianiſch, namentlich Petrus Lombardus (ſtarb 1164.); Thomas hingegen (ſtarb 1274.) lehrte, der Menſch habe vor dem Falle das ganze Geſetz quoad substantiam actuum erfüllen können, aber um es aus Liebe zu Gott erfüllen zu können, auch dort ſchon der Gnade bedurft; er habe alſo Legalität, aber keine Moralität, das Materielle, aber nicht das Formelle der Tugend aus ſich hervorbringen können. Nach dem Falle könne er aber auch das Erſtere nicht mehr, ſondern die Gnade müſſe ihn dazu vorbereiten. Da nun Duns Scotus (ſtarb 1308.) wieder ſemipelagianiſch lehrte, der Menſch könne ſich dieſe Gnade durch gute Werke verdienen, und ohne die Gnade das Gute thun; ſo entſtand in der Kirche ein langer Streit, in welchem die Dominikaner und Thomiſten auf der Auguſtiniſchen, die Franziskaner und Scotiſten auf der Semipelagianiſchen Seite waren, bis endlich die letztere Meinung auf dem Concilio zu Trient (Sess. 6. can. 14.) ſiegte, wo beſtimmt wurde: der Menſch werde zwar durch die Gnade zur Bekehrung disponirt, aber er könne mit der Gnade mitwirken *). Die Beſtimmungen hierüber waren aber zu unvollkommen **), als daß nicht, beſonders bei dem

---

*) Concil. Trid. Sess. 6. cap. 1.: „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium nihil cooperari, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit.

**) Winer (Comparative Darſtellung ꝛc. S. 49.) gibt als Reſultat an, man lehre: der heil. Geiſt regt den Ungebeſſerten zuerſt an; dieſer gibt ſich ihm willig hin, und beginnt durch eignes Mitwirken ein neues Leben; (justificatio prima, meritum congrui); dadurch bewogen flößt Gott dem Menſchen die Gerechtigkeit ein (justificatio secunda); nun vermag derſelbe gute

fortdauernden Anſehn Auguſtins, neue Streitigkeiten hätten ausbrechen ſollen. Dieſes geſchah durch Mich. Bajus, und Bannez (Dominikaner in der Mitte des 16ten Jahrh. zu Löwen), welche Auguſtins Meinung aufs Neue vortrugen und eine gratiam Dei physice praedeterminantem lehrten, dagegen die Jeſuiten (beſonders Leß und ſpäterhin Molina Jahr 1588.) behaupteten, daß der freie Wille des Menſchen, vermöge einer allgemeinen (nicht einer unmittelbaren) Mitwirkung der Gnade, Tugend üben könne, und daß zu den Gnadenwirkungen die von Gott vorausgeſehene freie Zuſtimmung des Menſchen erforderlich ſey; daß alſo Gott wirke ex consensu hominis praeviso. Um dieſe Streitigkeiten zu ſchlichten, ſetzte zwar der Papſt Clemens VIII. im Jahre 1598. die congregationes de auxiliis gratiae zu Rom nieder, die länger als 14 Jahre dauerten, aber ſie ließen den Streit unerledigt, da beide Theile zu mächtig waren, um nicht Schonung zu gebieten †). Der Kampf bekam neues Leben durch die Janſeniſtiſchen Streitigkeiten (ſeit 1641.)*), in denen die Janſeniſten auf Auguſtins, die Jeſuiten aber auf der entgegengeſetzten Seite waren, welche end-

Werke (meritum condigni) zu thun, und erwirbt ſich dadurch das ewige Leben.

†) Aug. de Blanc (Serrani) historia congregationum de auxiliis div. gratiae. Löwen 1700. (gegen die Jeſuiten gerichtet, von denen dagegen erſchien: Theod. Eleutherii (Livini de Meyer) histor. controversiar. de divinae gratiae auxiliis. Antv. 1705. Dagegen gab F. Jac. Hyac. Serry heraus: historia congregationum de auxiliis div. gratiae — sub adscititio nomine Augustini le Blanc — publicata; nunc autem magna rerum accessione aucta, insertisque — — vindicationibus adserta, defensa, illustrata etc. Venedig 1740. Folio.

*) Janſenius, zuletzt Biſchof von Ypern, ſtarb 1638. Sein Buch, das den Streit erregte: „Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses,“ kam nach ſeinem Tode, 1740. heraus.

lich den Papſt für ſich zu gewinnen wußten, und dadurch obſiegten*).

Luther hatte das Thomiſtiſche oder vielmehr Auguſtiniſche Syſtem, und ſprach in ſeinem bekannten Streite mit Erasmus dem Menſchen das liberum arbitrium gänzlich ab**). Eben ſo auch Melanchthon in der erſten Ausgabe ſeiner loc. theol. — Das Leipziger Colloquium richtete die Aufmerkſamkeit beider Parteien noch mehr auf dieſen Gegenſtand. Doch wurde Luthers Auguſtinianismus in der Augsb. Conf. und in der Apologie gemildert, dem Menſchen wenigſtens nicht alle Freiheit des Willens abgeſprochen, ſondern ihm die just. civilis gelaſſen, und darüber, ob er ſelbſt bei der Beſſerung etwas thun könne, oder nicht, noch gar nichts beſtimmt. Bald aber näherte ſich Melanchthon dem Semipelagianismus, und behauptete in der Ausg. ſeiner loc. theol. vom Jahre 1535., daß der Menſch bei der Beſſerung ſich nicht leidend verhalte, ſondern mitwirken (συνεργεῖν) könne. Als Vict. Striegel Melanchthons Lehre in Jena vertheidigte***), die auch von G. Major, Krell und Pfeffinger angenommen worden war: ſo ſetzten ſich die ſtrengen Anhänger Luthers, beſonders Flacius und Amsdorf, denen Heßhuſius und Wigand folgten, ſo heftig entgegen, daß daraus der ſynergiſtiſche Streit entſtand, der endlich in der Concordienformel beigelegt wurde †), welche zwar, wie wir ſahen, die Vorderſätze des Sy-

---

*) Histoire générale du Jansenisme par Gerberon. Amstelod. 1700. J. F. Buddeus: comment. de Pelagianismo in ecclesia Romana per bullam Anti-Quesnellianam die 8. Sept. 1713. a Clemente XI. P. R. promulgatam triumphante. Edit. noviss. Jen. 1727. 4.

**) Erasmus, de libero arbitrio diatribe. 1524. — Lutherus: de arbitrio servo. Vitemb. 1525.

***) Vict. Striegel, de libero arbitrio. Lips. 1546.

†) Die genaueſte Darſtellung des ganzen Streits findet man in Plancks Geſchichte des proteſt. Lehrbegriffs, 4. B. S. 554 ff.

ſtems Auguſtins beibehielt, aber die Folgeſätze, daß die Gnade unwiderſtehlich und die Prädeſtination unbedingt ſey, nicht zugeben wollte, dagegen in der reformirten Kirche, hauptſächlich durch das Anſehn Calvin's, der reine Auguſtinianismus geltend gemacht, und die Unwiderſtehlichkeit der Gnade behauptet wurde. Wenigſtens iſt dieſes die Lehre der ſymboliſchen Schriften der reformirten Kirche, obgleich dieſe ſpäter von den reformirten Theologen oft ſehr gemildert worden iſt. Nach der Meinung der Arminianer geſchieht zwar der Anfang und die Vollendung der Wiedergeburt durch den heil. Geiſt, aber in beiderlei Beziehung nur unter Mitwirkung des Menſchen. Die Socinianer aber laſſen die Wiedergeburt von dem Menſchen aus eigener Kraft angefangen, durch den heil. Geiſt aber vollendet werden.

Um nicht durch die Auguſtiniſche Theorie von Erbſünde und lib. arbitr. zu der Annahme von der Unwiderſtehlichkeit der Gnade genöthigt zu werden, hoben unſre ältern Theologen beſonders heraus, daß die beſſernde Gnade nicht phyſiſch determinirend (wie die Thomiſten ſich ausdrückten) wirke, ſondern daß es der heil. Geiſt leide, daß ihm der Menſch Widerſtand leiſte. Beſonders aber gaben ihnen die in der 409ten Anmerk. angeführten Worte der Concordienformel (de lib. arb. ub. expos. p. 671.) eine erwünſchte Veranlaſſung, dem Menſchen doch Einiges bei der Beſſerung zu vindiciren. Nämlich ſie ließen doch das von dem freien Willen des Menſchen abhängen, daß er die Schrift leſen oder nicht leſen, ihren Inhalt betrachten oder nicht betrachten, zur Kirche gehen und das Wort Gottes hören, oder dieſes unterlaſſen könne. Man nannte dieſes actus paedagogicos, d. i. ad conversionem manductorios, wie es Quenſtedt erklärt*), und Baumgarten geſteht zu, daß der Menſch dadurch „einen Ein-

*) Quenſtedt syst. III p. 176 sq. Baier comp. p. 624 sqq. Buddeus theol. dogm. p. 942.

fluß in die Beſſerung haben könne.“ (Dogm. 2. Bd. S. 661. Eben ſo Seiler theol. dogm. pol. p. 217.) Daß damit dem Menſchen ein Vermögen sese ad gratiam applicandi zugeſprochen wurde, iſt offenbar, und es iſt ſchon vorhin bemerkt worden, daß die Concordienformel, wenn ſie dieſes Vermögen dem Menſchen abſpricht, und doch die actus paedag. von ihm abhängen läſſet, mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſteht. Die neuern Theologen haben kein Bedenken gefunden, entweder den Lehrbegriff der Concordienformel zu mildern, oder auch wohl gänzlich von ihm abzugehen[425]). Reinhard (Dogm. S. 458.) behauptet zwar das Daſeyn der Gnadenwirkungen, erklärt ſich aber darüber nicht, ob der Menſch bei ſeiner Beſſerung auch etwas thun könne, hält (S. 462.) den Synergismus für unſchädlich, und läßt (S. 463.) die Behauptung einfließen, daß die Anwendung der von Gott geſchenkten Kraft und Gelegenheit zur Beſſerung dem Menſchen überlaſſen, und er daher nicht von eigener Anſtrengung freizuſprechen ſey. Denn der Menſch habe (S. 482.) die Kraft von Natur, die Beweiſe für die Wahrheit des Chriſtenthums einzuſehen und zu beurtheilen, von den Lehren der Religion ſelbſt ſich deutliche Begriffe und genaue Kenntniß zu verſchaffen, und ſich zum Leſen der Schrift zu entſchließen, und den Verſtand derſelben einzuſehen. Er gibt alſo offenbar weit mehr zu, als die Concordienformel, und läugnet nur, daß der

---

425) Der ältern luther. Theologen Lehrſyſtem findet man in: Joh. Hülsemann, diss. de auxiliis gratiae quae vocant, contra Pontif., Calvin. et cum primis Arminian. denuo editae Frcf. 1705. 4. J. A. Buttſtedt, ſchrift- und vernunftmäßige Abhandl. von der Freiheit des menſchl. Willens in der Bekehrung. Wolfenb. 1752. 8. Spener, vom Unterſchiede der Natur und Gnade. Frankf. 1715. J. M. Kern, diss. doctrina symbolica eccles. christ. evang. de operationibus gratiae ordinariis. Gott. 1766. 4. Dem kirchl. Lehrbegriffe am getreueſten bleiben Storr und Tittmann, in den ſchon angeführten Schriften. Eben ſo Cruſius, in ſ. Moraltheologie, 1. Thl. S. 825 ff.

Menſch von Natur die Kraft habe, ſich zu der Vollkommenheit der Gotteserkenntniß und Tugend zu erheben, die das Chriſtenthum verlange. Dieſelben Grundſätze ſtellt er auch in ſ. Moral 4. B. S. 272. auf. Hiermit ſtimmt auch Schott (epitome p. 285 sq.) überein. — Morus (epit. p. 229.) nennt die Beſſerung deßwegen ein Werk Gottes, weil Gott nostrum in usu doctrinae *studium* unterſtütze, daß es den erforderlichen Erfolg habe. Er legt alſo dem Menſchen damit auch das Vermögen bei, ſich zu dieſem studium zu entſchließen, und tadelt es (p. 229.), wenn man beſtimmen wolle, „quid et quantum Deus atque homo faciant, ubi aut quando Deus aut homo incipiat seu desinat, Deus solus agat, seu homo aliquid conferat.“ Vergl. Knapps Vorleſungen S. 384 f. — Junkheim modificirte dieſe Lehre dahin, daß er behauptete, die Wirkſamkeit Gottes zur Beſſerung ſey eine übernatürliche, nicht, in wiefern Gott unmittelbar wirke, ſondern in wiefern das Mittel, das Wort Gottes als göttliche Offenbarung, und der Erfolg übernatürlich ſey. Der modus agendi ſey bloß natürlich, und die Beſſerung ſey nur in ſo weit über des Menſchen Kraft, in wiefern er die Lehre, durch die er gebeſſert werde, nicht ſelbſt gefunden habe, ſondern der Offenbarung verdanke, und, in wiefern dieſe Lehre eine größere beſſernde Kraft beſitze, als unſre eigenen Gedanken. Der Gebrauch der Lehre hänge aber ganz von ihm ab [426]). In dieſem Sinne nahmen auch Michaelis

426) Joh. Leonh. Zach. Junkheim, von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. Erlang. 1775. 8. Eine vorzügliche Schrift in dieſer Materie. Der Verf. ſucht auch zu zeigen, daß die ſymb. Bücher keine andre Meinung hätten, als die ſeinige, was aber offenbar falſch iſt. Mit der Widerlegung ſeiner Meinung beſchäftigt ſich hauptſächlich Storr in ſ. diss. de Sp. S. efficientia. Außerdem vergl. Briefe über die Wirkungen der Gnade, von Euſebius. Halle 1777. 8. — Die ältere Vorſtellung vertheidigte, namentlich gegen Spaldings Schrift vom Werthe der

(Dogm. S. 180 ff.) und Döderlein (II. p. 698.) übernatürliche Gnadenwirkungen an, und läugneten, daß dabei an eine unmittelbare Einwirkung Gottes zu denken ſey. Andre neigten ſich mehr zu den Grundſätzen der Arminianer, welche behaupteten, daß Gottes Gnade allgemein ſey, und daß unter der Gnade nur die natürliche Kenntniß und die äußerlichen Hülfen der Tugend, von denen der Menſch einen ſelbſtthätigen Gebrauch machen müſſe, nicht aber eine unmittelbare Wirkung Gottes zu verſtehen ſey. So Eberhard in der Apol. des Sokrat. 2. Thl. S. 387. — Henke (lin. fid. chr. p. 216.), Eckermann, und Wegſcheider (inst. th. chr. §. 152. sq.) ſchreiben gleichfalls Gotte bei der Beſſerung nur eine allgemeine Wirkſamkeit zu, nämlich in wiefern er den Menſchen das Sittengeſetz ins Herz geſchrieben, ihnen Seelenkräfte zur Beſſerung gegeben habe, der Urheber des Chriſtenthums ſey, und den einzelnen Menſchen Gelegenheiten und Anreize zur Beſſerung durch ſeine Vorſehung zuführe. Ammon ſchreibt (Summa §. 132.) dem Menſchen nicht nur moraliſche Freiheit zu, ſondern behauptet auch (§. 133.), daß die beſſernde Gnade ſich mittelbar zeige, nämlich „procuratione institutionis salutaris, excitatione per exempla virtutis illustria, paupertate, calamitatibus, admonitionibus amicorum et inimicorum etc.“ Vom Unterſchiede zwiſchen einer äußern und innern, mittelbaren und unmittelbaren Wirkſamkeit des heil. Geiſtes aber ſagt er (§. 135.), daß derſelbe „magis ad ingenium humanum, quam ad rem ipsam pertinere,“ alſo mehr ein ſubjectiver, als ein objectiver ſey. — Kant (Relig. innerhalb der Grenz. S. 296. vergl. Tieftrunks Cenſur, 3. Thl.) meinte,

---

Gefühle im Chriſtenth. (Woltersdorf) Freundſchaftliche Unterredungen über die Wirkungen der Gnade. In 3 Theilen. Grätz und Halle, 1767—1769. 8. (Derſ.) Fragen, die Wirkungen der Gnade betreffend. Halle 1771. 8.

die Gnadenwirkungen ließen ſich aus der Philoſophie weder läugnen, noch beweiſen, und dieſe Lehre habe nur den Nutzen, daß ſie im Allgemeinen die Hoffnung anrege, Gott werde das, was unſre Kräfte bei der Beſſerung nicht vermöchten, wirken, und dadurch den Eifer in derſelben beleben. Die Möglichkeit der Gnadenwirkungen gab er zu. — De Wette (üb. Rel. und Theol. S. 212. Dogm. der luth. Kirche, S. 167.) hält die Frage, ob die Beſſerung ganz oder zum Theil ein Werk des Menſchen oder Gottes ſey, nur für eine philoſophiſch-anthropologiſche, nicht für eine religiöſe. Der religiöſe Glaube betrachte die in uns aufglühende Begeiſterung zum Guten als Ausfluß Gottes; die philoſophiſche Reflexion aber finde darin nichts, als den Geiſt der Vernunft. Beide Anſichten dürften nicht in Gegenſatz geſtellt werden, wiewohl der Philoſoph nicht läugnen könne, daß der Wille des Menſchen ſchwach ſey, und daher das Bedürfniß der religiöſen Anſicht anerkennen müſſe. — Marheinecke und Schleiermacher endlich ſprechen dem Menſchen das Vermögen gänzlich ab, ſeine Bekehrung anzufangen, oder nur darnach zu verlangen, und ſchreiben alles der göttlichen Gnade zu.

Noch iſt zu erinnern, daß die ältern luther. Theologen dem heil. Geiſte in Rückſicht der Gnadenwirkungen ein vierfaches officium (wofür Tittmann opus braucht) zugeſchrieben haben. 1) Das Strafamt, off. elenchticum (aus Joh. 16, 8., auch ἐπανορθωτικόν, aus 2 Tim. 3, 16.), in wiefern er den Sünder von ſeiner Strafbarkeit und der Nothwendigkeit der Beſſerung überführt. 2) Das Lehramt (off. διδασκαλικόν, aus Joh. 16, 13—15., wo aber nicht von allen Menſchen, ſondern bloß von den Apoſteln die Rede iſt), in wiefern er die Menſchen von den Mitteln zur Beſſerung und der Vergebung der Sünde unterrichtet. 3) Das Beſſerungsamt (off. παιδευτικόν, aus 2 Tim. 3, 16.), in wiefern er die Menſchen zur Beſſerung antreibt. 4) Das Troſtamt (off.

παρακλητικόν, Röm. 8, 16. 26.), in wiefern er die Gebeſſerten in Leiden mit der Hoffnung des ewigen Lebens aufrichtet. Dieſe ganze Eintheilung iſt aber ohne Nutzen.

Als die Vollendung der Gnadenwirkungen des heil. Geiſtes betrachteten die ältern Theologen das Einwohnen des heil. Geiſtes (inhabitatio) in dem Menſchen, und die myſtiſche Vereinigung (unio mystica) des Menſchen mit Gott (Joh. 1, 14. 6, 56. 17, 23. 1 Joh. 2, 6. 4, 12. Röm. 8, 9. 11. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. Eph. 3, 17. Kol. 1, 27. Gal. 2, 20. Hebr. 3, 6.), die ſie auch nach Hoſ. 2, 14. Pſ. 45, 12 ff. Ez. 16, 7 ff. 1 Kor. 1, 21 f. desponsationem nannten. Die meiſten ältern Syſtematiker (Calov, Quenſtedt, Hollaz, König, Carpov) verſtanden darunter nicht nur die Gnadenwirkungen, oder eine praesentiam operativam, ſondern eine wirkliche praesentiam substantialem oder, wie mehrere Fanatiker, und namentlich Juſt. Feuerborn (in einer 1619. herausgegebenen Schrift), eine Annäherung (approximatio) der göttlichen Subſtanz an die Seelenſubſtanz des Menſchen, nach Joh. 14, 23., wo jedoch Jeſus von der künftigen Verbindung (V. 2. 3.) der Menſchen mit Gott ſpricht. In dem darüber geführten Streite traten die Leipziger und Wittenberger Theologen Feuerborns Meinung bei; da hingegen die Tübinger, unter ihnen vorzüglich Th. Thummius, dagegen ſtritten, ſo wie auch die beiden Calixte, Hornejus und Joh. Muſäus dieſe Vorſtellung verwarfen. Buddeus läßt die Sache unentſchieden (p. 1077. sq.), Baumgarten aber nimmt doch eine beſondere Herannäherung Gottes an (2 B. S. 850.). Die neuern dagegen, Reinhard, Morus, Döderlein u. A., verſtanden darunter bloß eine moraliſche Vereinigung des Menſchen mit Gott, in wiefern nämlich der Wille des Gebeſſerten und ſeine Beſtrebungen mit Gott übereinſtimmten. Der ganze Lehrtropus, den die ſymb. BB.

nicht einmal haben, iſt aber nicht nur überflüſſig, ſondern auch wegen ſeines Bildlichen und Unbeſtimmten verwerflich *).

Achtes Kapitel.

Von den äußerlichen Hülfsmitteln und Beförderungsanſtalten jener Veränderung.

§. 187.

Ueberſicht dieſes Kapitels.

Es ſind noch die äußerlichen Mittel und Anſtalten zu betrachten, welche die Bewirkung jener großen und ſeligen Veränderung in dem Menſchen zum Zweck haben. Als ſolche nennen die ſymb. BB. das Wort Gottes, die

---

*) Ausführlich handelt hiervon Quenstedt, diss. de unione fidelium cum Deo mystica. Vit. 1678. 4. Er erinnert, dieſe unio ſey nicht mere verbalis, bloß uneigentliche Redensart, nicht moralis, socialis oder personalis, ſondern realis, accidentalis, spiritualis. Er unterſcheidet von der unio myst. als Zuſtand, die unitionem, den Act der Entſtehung dieſes Zuſtandes, und definirt ſie: „Actus gratiae Sp. S. applicatricis, quo substantia hominum justificatorum atque fidelium, anima et corpore, substantiae S. S. Trinitatis, λόγῳ etiam secundum assumtam carnem, mediante fide, verbi, inprimis Evangelici et Sacramentorum usu accensa, vere, realiter et arctissime, impermixtibiliter tamen, illocaliter, et incircumscriptive conjungitur, ut, facta spirituali communicatione, Deus familiariter et constanter praesens sancta operetur etc." — Ueber den Mißbrauch dieſer Vorſtellung von Fanatikern ſ. Walchs Religionsſtr. außer der evang. Kirche, 5. Thl. 6. Kap. — und über die Streitigkeiten in der luth. Kirche, Deſſ. Religionsſtr. in der evang. luth. Kirche, 1. Thl. S. 516 ff. 3. Thl. S. 130 ff.

Sacramente und die Kirche [427]). Mit dem Worte und den Sacramenten nämlich iſt nach dem kirchlichen Lehrbegriff die beſſernde Gnade Gottes verbunden, daher ſie auch instrumenta (adminicula, media) gratiae genannt werden [428]); die Kirche aber iſt das Mittel, jene erſten beiden zu erhalten, zu verbreiten und wirkſam zu machen; ſie iſt der Schauplatz, auf welchem die göttliche Gnade wirkſam iſt. Dieſes Kapitel zerfällt daher in drei Abſchnitte: 1) vom Worte Gottes als Mittel der Gnade; 2) von den Sacramenten; 3) von der Kirche.

Erſter Abſchnitt.

Vom Worte Gottes, als Mittel der Gnade.

§. 188.

Die Lehre der ſymboliſchen Bücher.

Es iſt hier nicht von der heil. Schrift (scriptura sacra) oder dem Codex göttlicher Offenbarung die Rede, in wiefern ſie der Erkenntnißgrund der Offenbarung iſt; denn hiervon iſt ſchon im 2ten Kapitel gehandelt worden: ſondern von dem religiöſen Inhalte derſelben, den

---

427) Luther gibt in den ſchmalkaldiſchen Artikeln, 2. Thl. 4. Artik., folgende vier „modi, quibus Deus consulit et auxiliatur nobis contra peccatum" an: „1) verbum vocale; 2) baptismum; 3) sacramentum altaris; 4) potestatem clavium et mutuum colloquium et consolationem fratrum", oder Abſolution und Beichte. — Auch im groß. Kat. 3. Art. p. 500. ſagt er: „Remissio peccatorum fit per Sacramenta et absolutionem Ecclesiae." Dieſes kam daher, daß man anfangs die Beichte mit unter die Sacramente rechnete, wovon man ſpäterhin wieder abging, und ſie mit der Lehre von der Taufe verband.

428) Apol. IV. de eccles. p. 153.: „Traditiones humanae — non sunt instrumenta, per quae Deus movet corda ad credendum, sicut verbum et sacramenta divinitus tradita etc." Uebrigens ſ. die 401—404te Anmerk.

die ſymb. BB. das Wort Gottes nennen, und zwar, in wiefern er wirkſam iſt und ſeyn kann, um jene Veränderung in dem Menſchen hervorzubringen, welche von ſeiner Seite als Bedingung des durch Chriſtum erworbenen Heils erfordert wird. Ein eigener Artikel findet ſich hierüber nicht; aber die ſchmalkald. Artikel im Artikel: de lege, und die Concordienformel im 5ten Artikel: de lege et evangelio, und im 6ten: de tertio usu legis, erklären ſich darüber; und in den übrigen ſymb. BB. finden ſich viele hieher gehörige Behauptungen zerſtreut. Die Lehrſätze hierüber ſind folgende:

1) Das Wort Gottes iſt das Hauptmittel aller chriſtlichen Beſſerung und Seligkeit überhaupt [429]), denn es iſt, wenn man es ernſtlich betrachtet, nie ohne heilſame Wirkung, ſondern lebendig und wirkſam zur Erkenntniß und Beſſerung [430]). Durch den Unterricht des göttlichen

---

429) Cat. maj. praec. 3. p. 426.: „Dei verbum thesaurus ille et gaza est pretiosissima, quae omnia sanctificat, cujus etiam adminiculo ipsi sancti omnes sanctimoniam consecuti sunt. Jam quacunque hora verbum Dei docetur, auditur, legitur, consideratur, aut repetitur memoria, ea huius tractatione, audientis persona, dies et opus sanctificatur, non externi quidem operis gratia, sed propter verbum, quo omnes nos sancti reddimur et efficimur." — Ebendaſ. art. 3. p. 502.: „Spiritus S. quotidie nos divini verbi praedicatione attrahit et adsciscit, fidemque impertit, auget atque corroborat per verbum illud et remissionem peccatorum, ut nos — prorsus per omnia sanctos faciat, id quod jam per verbum in fide expectamus."

430) Cat. maj. praec. 3. p. 429.: „Ea vis et virtus verbi est, ut, ubi seria quadam animi agitatione revocatur in memoriam, aut auditur et tractatur, nunquam sine fructu evanescat, sed subinde nova quadam intelligentia, voluptate ac devotione auditorem afficiat, retineat atque excitet, pectusque et cogitationes purificet. Neque enim verba sunt putrida aut emortua, succo et vigore carentia, sed plane viva et efficacia." Der ganze Zuſammenhang lehrt, daß Luther dabei nicht an eine übernatürliche, dem Worte durch Gottes Willen bei=

Wortes nämlich beruft Gott die Menſchen zum Chriſtenthume, zur Beſſerung und zur Seligkeit (ſ. Anmerk. 348. 349. 350.); mit dem mündlichen Worte (verbum vocale, Anmerk. 350.) verbindet ſich die erleuchtende (Anmerk. 351. 352.) und beſſernde Gnade des heil. Geiſtes, und bewirkt die Heiligung (ſ. Anmerk. 349. 350. 352. 402. 403. 405. 409.). Das Wort Gottes iſt daher das medium, organon oder instrumentum des heiligen Geiſtes (Anmerk. 350. 402. 403.), und durch daſſelbe und durch die tägliche Uebung im Geſetz (Anmerk. 367. 404.) wird die Heiligung erhalten und weiter fortgeführt (Anmerk. 366. 367.). Daß aber dem Worte Gottes eine übernatürliche Kraft (hyperphysica, s. supernaturalis vis) beiwohne, das behaupten die ſymb. BB. nirgends ausdrücklich, ſondern laſſen unbeſtimmt, ob man an eine natürliche oder übernatürliche Kraft zu denken habe. Doch hat man (Recenſ. in der Leipz. Lit. 1820. S. 2408.) gemeint, ſie hätten eine übernatürliche Wirkung des Wortes Gottes im Sinne gehabt, nicht nur weil dieſes durch ihre Lehre von der höhern myſtiſchen Kraft der Sacramente wahrſcheinlich werde, welche dieſe nur vom Worte Gottes empfangen könnten, ſondern auch weil der kirchliche Satz, daß die Gnade allein an das Wort und die Sacramente gebunden ſey, keinen erträglichen Sinn habe, wenn man nicht an eine den Sacramenten und dem Worte wirklich mitgetheilte außerordentliche himmliſche Kraft denke. Was aber die Sacramente betrifft, ſo iſt das Wort Gottes, das ihnen Kraft gibt, dort ein beſtimmtes, bloß auf das Sacrament gehende Wort*), nicht alſo

---

gelegte, ſondern an eine natürliche, der geoffenbarten Lehre ihres Inhalts wegen beiwohnende Kraft gedacht habe.

*) Bei der Taufe theils der Befehl: „Gehet hin in alle Welt ꝛc.“ theils die Verheißung: „Wer da glaubet und getauft wird ꝛc.“ Beim Abendmahle das Wort: „Das iſt mein Leib ꝛc.“ „Solches thut zu meinem Gedächtniß“.

das, wovon hier die Rede iſt, die göttliche Lehre überhaupt. Die zweite Behauptung aber wird von den ſymb. BB. ſelbſt dahin erläutert, daß es der heil. Geiſt ſey, der durch das Wort, als ſein Inſtrument, wirke, woraus folgt, daß das Uebernatürliche hierbei vom heil. Geiſte, nicht aber vom Worte abgeleitet werde. Denn wäre es nicht ſo, und hätte das Wort ſelbſt ſchon die übernatürliche Kraft, ſo hätte der Geiſt dabei nichts zu thun.

Ob nun gleich die ſymb. Bücher das Wort Gottes verbum vocale nennen, weil es in Schriften verfaſſet iſt und in Worten vorgetragen wird, und weil ſie es dem verbo (lumini) interno der Fanatiker entgegenſetzen: ſo verſtehen ſie doch nicht den Codex der Offenbarung an ſich darunter, ſondern den Inhalt deſſelben, in wiefern er göttliche Lehre iſt und enthält. Dieſes ſieht man nicht nur daraus, daß ſie, wenn von der Beſſerung die Rede iſt, ſich immer des Ausdrucks: verbum Dei, nicht aber der Formel: scriptura sacra, bedienen; ſondern noch mehr aus ihrer Eintheilung des Wortes Gottes in Geſetz und Evangelium.

Sie theilen nämlich die ganze Schrift, in wie weit ſie, als Wort Gottes, zur Bekehrung wirkſam iſt, ein in Geſetz und Evangelium. Dieſe Eintheilung macht ſchon die Apologie, und verſteht unter dem Geſetz alle Sittengebote, ſie mögen ſich im Alten oder im N. T. finden; unter Evangelium aber die ganze Lehre von Chriſto, der Verſöhnung und Vergebung der Sünde, und behauptet, das Geſchäft des Geſetzes ſey, den Menſchen von ſeiner Sündhaftigkeit zu überzeugen, und ihn mit Schrecken über ſeine Sünden zu erfüllen (die contritio, als erſtes Stück der poenitentia); das Geſchäft des Evangeliums aber, das erſchreckte Gemüth durch die Vergebung der Sünde um Chriſti willen aufzurichten und zu tröſten (die fides, als zweites Stück der poenitentia, aus welcher dann der neue Gehorſam oder

die bona opera hervorgehen)[431]. Doch war der Sprachgebrauch noch ſo wenig fixirt, daß Melanchthon ſelbſt auch das arguere peccata vom Evangelio behauptete[432]),

---

431) Apol. III. de dil. et implet. leg. p. 94.: „Fatemur Scripturam alibi legem, alibi Evangelium seu gratuitam promissionem peccatorum propter Christum tradere.“ — Art. II. de justif. p. 60.: „Universa scriptura in hos duos locos distribui debet, in legem et promissiones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissionem de Christo, videlicet cum aut promittit, Christum venturum esse (die Weiſſag. des A. T. und die Typen) et pollicetur propter eum remissionem peccatorum, — aut in evangelio Christus, postquam apparuit, promittit remissionem peccatorum, justificationem et vitam aeternam. Vocamus autem legem in hac disputatione decalogi praecepta (die man als den Inbegriff des allgemeinen Sittengeſetzes betrachtete), ubicunque illa in Scripturis leguntur. De ceremoniis et judicialibus legibus Mosis in praesentia nihil loquimur.“ — Art. 5. de poenit. p. 170.: „Haec sunt duo praecipua opera Dei in hominibus, perterrefacere, et justificare ac vivificare perterrefactos. In haec duo opera distributa est universa Scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata. Altera pars Evangelium, hoc est, promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota Scriptura, primum tradita Adae, postea Patriarchis, deinde a Prophetis illustrata; postremo praedicata et exhibita a Christo inter Judaeos et ab Apostolis sparsa in totum mundum.“ — Art. 2. de justif. p. 67.: „Cum promissio non possit accipi nisi fide, Evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum et justificationis propter Christum, praedicat justitiam fidei in Christum, quam non docet lex, neque haec est justitia legis. Lex enim requirit a nobis opera nostra et perfectionem nostram; sed promissio affert nobis — reconciliationem etc.“ — Art. 5. de poenit. p. 166.: „Lex tantum accusat et terret conscientias. In his terroribus adversarii nostri nihil de fide dicunt. Ita tantum proponunt verbum, quod arguit peccata. Quod cum solum traditur, doctrina legis est, non Evangelii.“ — Eine andre Stelle art. III. p. 110. f. in der 356ſten Anmerk.

432) Apol. II. de justif. pag. 71.: „Christus, Lucae ultimo, jubet praedicare poenitentiam et remissionem peccatorum. Evangelium enim (hier offenbar die ganze chriſtl. Lehre)

und Luther in den ſchmalkald. Artikeln das ganze A. T. mit dem Namen des Geſetzes belegte, von welchem er nicht nur die Kenntniß der Sünde, ſondern auch (alſo vom Geſetze) die Ankündigung der Gnade und Vergebung der Sünde ableitete[433]); dagegen er ſich in dem Katechismus ſtatt Lex und Evangelium zur Bezeichnung jenes doppelten Inhalts der Schrift der Wörter praecepta und fides bediente[434]). — Ob ſich nun gleich die

arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis, et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationem, quae fide accipitur." — Und art. V. de poenit. p. 165.: „Contritio fit, quando verbo Dei arguuntur peccata, quia haec est summa praedicationis Evangelii, arguere peccata, et offerre remissionem peccatorum. — Sic complectitur summam Evangelii Christus, cum ait Luc. 24, 47.: praedicari in nomine meo poenitentiam et remissionem peccatorum."

433) Art. Schm. p. II. art. 2. de lege: „Sentimus, legem a Deo datam esse, primum ut peccatum prohiberetur comminationibus et metu poenarum; item, promissione et annunciatione gratiae et beneficiorum." Daß er dabei ans A. T. gedacht habe, und namentlich an die moſaiſchen Schriften, die eigentliche lex, erhellt daraus, daß er Ankündigungen der Gnade (in den Weiſſagungen und Typen) darin findet, daß er die vom moſaiſchen Geſetze handelnden Stellen Röm. 4, 15. 5, 20. auf das Geſetz anwendet, und daß er den folgenden Artik., de poenit., mit den Worten beginnt: „Hoc officium legis (wie es nämlich im 2ten Art. beſchrieben worden war) retinetur in novo Testamento, et in eo exercetur," — alſo der lex das N. T. entgegenſetzt. In ſeiner Schrift gegen Emſer (opp. Luth. ed. Walch. XVIII., S. 1608 f.) behauptete Luther, daß das A. T. nichts enthalte als das Geſetz, das neue Teſt. aber das Evangelium, oder die Predigt von der Gnade Gottes.

434) Cat. maj. art. 3. p. 503.: „Fides longe alia est doctrina, quam decem praecepta. Nam haec docent quidem, quid faciendum sit; illa vero indicat, quid Deus nobis fecerit et praestiterit. Decem praecepta alioqui etiam omnium hominum cordibus inscripta sunt: caeterum fides nulli humanae sapientiae est comprehensibilis, sed a solo Spiritu S. tradenda et docenda est. Eam ob rem praeceptorum doctrina

Apologie über den Unterſchied zwiſchen Geſetz und Evangelium deutlich erklärt', und auch Luther in den ſchmalk. Artikeln den erſten Theil der Buße, die contritio, als Sache des Geſetzes, den andern Theil aber, die consolatio per fidem, als Sache des Evangeliums beſchrieben hatte[435]): ſo entſtanden doch bald Mißverſtändniſſe, durch welche die antinomiſtiſchen Streitigkeiten erregt wurden, die zwar urſprünglich bloßer Wortmißverſtand waren, aber im Verlaufe doch auch die Frage über den Gebrauch des A. T. für Chriſten mit in Anregung brachten. Melanchthons Ausdruck: Evangelium arguere peccata, und Luthers eigenthümlicher Sprachgebrauch in den ſchmalkald. Artik., wo er unter Lex das moſaiſche Geſetz, und unter Evangelium das N. T. verſteht (ſ. Anmerk. 435.), der ſchwankende Gebrauch dieſer Wörter im N. T., z. B. Mark. 16, 15. Luk. 24, 46. Apoſt. 20, 21., den auch die Concordienformel (5ter Art. p. 710.) eingeſteht, und endlich die Unbeſtimmtheit, daß man poenitentia bald bloß von der contritio, bald aber auch von der ganzen Beſſerung gebrauchte, mußten zu Streitigkeiten führen, wenn man auch nicht glauben will, daß Johann Agricola, der ſie zuerſt im Jahre 1527., hauptſächlich aber von 1537. an erregte, von eitler Streit-

---

nondum ullum Christianum facit'; semper enim Dei ira atque indignatio nobis incumbit, quamdiu servare nequimus, quod Deus praeceptis suis a nobis exigit. Haec vero, nempe fidei doctrina, meram gratiam secum apportat, et haec iustos Deoque acceptos nos facit."

435) Art. Sm. pt. 3. art. 3. p. 320.: „Hoc (scil. officium legis) fulmen Dei est, quo et manifestos peccatores et hypocritas prosternit, et omnes ad terrorem et desperationem adigit. — — Huic officio Novum T. statim adjungit consolationem et promissionem gratiae Evangelii. — — Quando autem lex hoc officium suum sola exercet sine Evangelio, nihil aliud nisi mors et infernus hominem opprimunt, prorsus desperantem. — E contra Evangelium adfert consolationem et remissionem."

ſucht geleitet worden ſey. Man behauptete nämlich: die Buße entſtehe auch aus dem Evangelium, indem auch dieſes concio poenitentiae (Luk. 24, 46.) ſey, nicht aber aus den 10 Geboten oder dem moſaiſchen Geſetze. Ja dieſes könne (was aber den Streitenden ſelbſt nicht ganz klar wurde) keine wahre Buße hervorbringen, weil es nur ſchrecke und drohe, und nur Furcht und knechtiſchen Gehorſam erzeuge; das Evangelium aber bringe durch die Liebe zu Gott eine wahre Buße und kindlichen Gehorſam hervor. Das Geſetz ſey daher zur Rechtfertigung nicht nöthig, ſondern allein das Evangelium; man habe daher nicht nöthig, es Chriſten zu lehren; dieſe würden durch den heil. Geiſt aus Liebe zur Tugend getrieben, nicht aus Furcht und Drohen des Geſetzes. Das Geſetz gehöre für Juden und nicht für Chriſten. Und ob man gleich zugeben könne, daß das Geſetz 1) einen usum politicum habe, indem es rohe Menſchen vom Böſen abſchrecke, 1 Tim. 1, 9., 2) einen usum elenchticum, nämlich, daß es den Sünder zur Erkenntniß ſeiner Sünden führe, ſo habe es doch 3) keinen usum didacticum für die Wiedergebornen, d. h. es ſey für ſie keine Regel des Lebens. Agricola, Krell, Muſculus, Poach, und Andre führten hauptſächlich dieſen Streit, der in Plancks Geſch. des prot. Lehrbegr. 5. Thl. 1. B. S. 1—74. ausführlich dargeſtellt iſt. — Es iſt unverkennbar, daß man dabei unter Geſetz nicht die Sittengebote an ſich, ſie mögen ſich befinden, wo ſie wollen, ſondern bald den Dekalogus, bald das moſaiſche Geſetz, bald wohl auch das A. T. als ſolches verſtand; bei Evangelium aber nicht an die Ankündigung und Verheißung der Verſöhnung, oder die Lehre von Chriſto und der Sündenvergebung, ſondern an das N. T. und die chriſtliche Lehre überhaupt dachte; das zweideutige poenitentia, Buße, aber bald von der Reue, oder der contritio, bald aber, nach dem neuteſtamentlichen μετάνοια, von der Beſſerung überhaupt erklärte. Es iſt aber eben ſo offenbar, daß dieſe

Streitigkeiten auch den Gebrauch des A. T. für Chriſten mit betrafen, und alſo nicht bloßer Wortſtreit waren.

Die Concordienformel, die dieſen Streit im 5ten Art. de Lege et Evang., und im 6ten de tertio usu legis beizulegen ſuchte, erklärt ſich darüber folgendermaßen. 1) Evangelium werde im N. T. und in den Schriften der Theologen in einem doppelten Sinne gebraucht: einmal bezeichne es die ganze im N. T. enthaltene chriſtliche Lehre, und umfaſſe nicht nur die Sittengebote, ſondern auch die Verkündigung der Gnade Gottes. In dieſem Sinne ſey es ſowohl concio de poenitentia, als auch concio de remissione peccatorum. Es bezeichne aber auch zweitens im eigentlichen Sinne die Verkündigung der Gnade Gottes durch Chriſtum, und in dieſem ſey es nicht concio poenitentiae. — 2) Poenitentia heiße in der Schrift bald die ganze Beſſerung des Menſchen, und umfaſſe contritionem und fidem, bald aber auch die Erkenntniß der Sünde, und die damit verbundene Reue und Furcht, mit Ausſchluß des Glaubens an Chriſtum. Im letztern Sinne ſey die poenitentia ein Erzeugniß des Geſetzes, und es müſſe dann der durchs Evangelium zu bewirkende Glaube hinzukommen, „ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur“. — Der Lehrbegriff wird nun dahin feſtgeſetzt: das Geſetz ſey der Theil der göttlichen Lehre, in welchem der gerechte und unveränderliche Wille Gottes geoffenbart werde, und ſein eigentliches Geſchäft ſey, peccata arguere et ad agnitionem peccatorum adducere[436]), obgleich

436) F. C. ub. exp. V. p. 713.: „Credimus, docemus — quod Lex proprie sit doctrina divina (alſo nicht bloß der Dekalogus, ſondern das Sittengeſetz, wo es ſich in der Schrift findet), in qua justissima et immutabilis Dei voluntas revelatur: qualem oporteat esse hominem in sua natura, cogitationibus, verbis, factis, ut Deo probari et acceptus esse possit. Simul autem transgressoribus Dei iram et temporalia atque aeterna supplicia Lex denunciat. Nam (ut Lutherus contra Antinomos scribit) quidquid peccatum arguit, id legis

auch die Lehre des Geſetzes durch das Evangelium, d. h. das Moralgeſetz, durch die Verſöhnung erläutert werde[437]); Evangelium aber ſey die Lehre, welche zeige, was der Sünder glauben müſſe, um Vergebung bei Gott zu erlangen. Denn was die (durchs Geſetz) erſchreckten Gemüther tröſte und die göttliche Gnade durch Chriſtum verkündige, das ſey Evangelium[438]). Es ſey daher ein fehlerhafter und bedenklicher Sprachgebrauch, zu ſagen, das Evangelium ſey gleichfalls concio poenitentiae (p. 717.).

Ueber den Gebrauch des Geſetzes für die Wiedergebornen aber wird gelehrt: daß die Wiedergebornen zwar frei ſeyen vom Fluche und den Strafen des Geſetzes, aber nicht von deſſen Beobachtung; ſondern ſie müßten ſich vielmehr täglich in ihm üben[439]), weil die Beſſerung

habet rationem, ad legem pertinet, cuius proprium officium est, peccata arguere et ad agnitionem peccatorum adducere."

437) Ebendaſ. p. 714.: „Est autem etiam hoc verum, Legis doctrinam per Evangelium illustrari et declarari." Dieſes iſt ſehr richtig, denn die Lehre von der Verſöhnung zeigt nicht nur das ernſtliche Mißfallen Gottes an der Sünde, ſondern auch die Gewißheit und Größe der Strafe und die Heiligkeit des Sittengeſetzes.

438) Ebendaſ. p. 714.: „Evangelion autem proprie doctrina est, quae docet — quid miserrimus ille peccator credere debeat, ut remissionem peccatorum apud Deum obtineat. — — Quidquid enim pavidas mentes consolatur, quidquid favorem et gratiam Dei transgressoribus legis offert, hoc proprie est et recte dicitur Evangelium, h. e. laetissimum nuncium, quod Dominus Deus peccata nostra nolit punire, sed propter Christum condonare." Es werden daher p. 715 sq. auch die Weiſſagungen des A. T. mit zum Evangelium gerechnet.

439) F. C. VI. de tert. us. leg. p. 718.: „Docemus et confitemur, quod etsi credentes et ad Deum conversi atque justificati, liberati sint a maledictione legis, ita quidem, ut ea ratione jam liberi dicantur: tamen in lege divina quotidie exercere se debeant (Ps. 1, 2. 119, 1 sq.). Est enim lex instar speculi limpidissimi, in quo voluntas Dei, et quae ipsi placent, perspicue oculis nostris proponuntur; igitur ea credentibus semper inculcanda, et apud eos diligenter et assi-

in dieſem Leben nie vollendet werde (ſiehe Anmerk. 367. 404.). Durch das Geſetz nämlich, welches hier immer nur »immutabilem voluntatem Dei, secundum quam homines omnes vitae suae rationes instituere debeant“ bezeichne (p. 712.), erkenne der Menſch den Willen Gottes und die Erforderniſſe des neuen Gehorſams; durch das Evangelium aber erhalte er den heil. Geiſt, daß er es auch auf die rechte Weiſe erfüllen könne; oder mit andern Wörtern: das Geſetz belehre ihn über das Materielle der Tugend; die Verſöhnung oder das Evangelium mache ihn aber fähig, auch das Formelle derſelben, den kindlichen Gehorſam, zu zeigen, und wirkliche gute Werke zu thun[440]). Der Wiedergeborne habe nämlich immer mit der Erbſünde zu ſtreiten, und bleibe daher immer in der Uebung des Geſetzes; ja er bedürfe der Drohungen deſſelben, um den alten Adam in ſich zu bezwingen, ob er gleich dem Geſetze nicht aus Zwang gehorche[441]).

---

due est urgenda.“ In dieſem Sinne wird nun 1 Tim. 1, 9. erklärt, nämlich daß den Gerechten der Fluch des Geſetzes nicht treffe.

440) Ebendaſ. p. 720.: „Lex inculcat quidem, esse mandatum et voluntatem Dei, ut in nova vita ambulemus: at vires et facultatem non donat, quibus novam obedientiam inchoare et praestare possimus. Spiritus autem S., qui non per Legis sed per Evangelii praedicationem datur et accipitur, cor hominis renovat. Deinde idem Spiritus ministerio legis utitur, ut per eam renatos doceat, atque in decalogo ipsis monstret, quae sit voluntas Dei bona, et ipsi placens etc.“ Hierauf wird p. 721. der Unterſchied zwiſchen den operibus legis, dem knechtiſchen Gehorſam, und den operibus Spiritus S. aus einander geſetzt. S. die 359ſte Anmerk.

441) Ebendaſ. p. 722.: „Cum credentes in hac vita non plene renoventur, sed vetus Adam ipsis usque ad extremum Spiritum adhaereat: manet etiam in illis lucta inter Spiritum et carnem. — Unde fit, ut nunquam quidem sine lege, et tamen non sub lege (d. i. wie man aus S. 723. ſieht, non sub maledictione legis), sed in lege sint, secundum legem

Der Punkt des Streites, in wiefern das moſaiſche Geſetz, als ſolches, für Chriſten noch verbindliche Kraft habe, iſt in der Concordienformel nicht berührt, und es findet ſich auch in den frühern ſymb. Schriften nur die Behauptung Luthers, daß der Dekalogus göttlich, aber auch allen Menſchen ins Herz geſchrieben ſey [442]), und Melanchthons, daß das Ceremonialgeſetz nicht zur Rechtfertigung diene, und von den Apoſteln verändert worden ſey (Apol. III. de dilect. et impl. leg. p. 84. und IV. de eccles. p. 153 sq.). Die Erledigung, welche die Concordienformel dem antinomiſtiſchen Streite geben wollte, iſt daher unvollkommen, und betrifft mehr den Sprachgebrauch, als die Sache ſelbſt; ja die Behauptung, daß auch der Wiedergeborne noch der Drohungen des Geſetzes bedürfe, um die Erbſünde in ſich fortdauernd zu zähmen, ſteht in geradem Widerſpruch mit ihrer ſo richtigen Lehre von der Natur des neuen Gehorſams und eines wahren guten Werks.

Domini vivant, et tamen bona opera non ex coactione Legis faciant. Quod vero veterem Adamum attinet, qui in ipsis adhuc haeret: ille non modo Lege, verum etiam poenis urgendus et coërcendus est: et tamen omnia invitus et coactus facit; non minus quam impii, qui comminationibus Legis urgentur, et in officio et obedientia inviti utcunque retinentur." — Hieher gehört auch die Stelle am Schluſſe p. 723 f., ſ. die 13ſte und 367ſte Anmerk.

442) Cat. maj. conclus. Decal. p. 486.: „Haec (praecepta) non sunt humanae rationis commenta, sed summae majestatis mandata." — und p. 487.: „Haec praecepta omnibus aliis doctrinis anteferenda sunt, tanquam thesaurus, quem a Deo accepimus." — Ebendaſ. de bapt. p. 535.: „Decem praecepta, Symbolum fidei (alſo nach dem Inhalte), orationem dominicam nullus homo e suo capite produxit, sed ab ipso Deo data et manifestata sunt." — Ebendaſ. art. 3.: „Decem praecepta alioqui etiam omnium hominum cordibus inscripta sunt."

§. 189.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre a) vom Unterſchiede des Wortes Gottes und der Schrift.

Mit dem Ausdrucke **Wort Gottes** bezeichnet die Schrift jede Erklärung des göttlichen Willens (1 Moſ. 1, 3. Pſ. 33, 6.), ſie mag nun geſchehen in der Natur (Pſ. 8, 4 f. 19, 2 f. Röm. 1, 19 f.), oder in der menſchlichen Seele (5 Moſ. 30, 12. Joh. 6, 63. Röm. 10, 8. Hebr. 8, 10.), oder durch den Mund von Gott belehrter Männer, als des Moſes (5 Moſ. 18, 19.), der Propheten (Jeſ. 2, 3. Jer. 1, 9.) und Jeſu und ſeiner Apoſtel (Joh. 5, 24. 14, 10. 17, 17. 1 Theſſ. 2, 13.[443]). Es gibt daher ein **inneres** Wort Gottes, das dem Menſchen unmittelbar durch die Vernunft in der Geſetzmäßigkeit ſeiner eigenen Natur und der Welt bekannt gemacht wird, und es iſt unbezweifelt, daß daſſelbe zur Beſſerung wirke, daß daher auch die Heiden (Röm. 1, 19 f. 2, 14 f.) nicht ganz ohne Wort Gottes ſind. Dieſes Wort Gottes erkennen die ſymb. BB. in ihren Aeußerungen über die justitia civilis und den Dekalogus an*). Dieſe Erweiterung des Begriffs paßt aber nur auf den Theil des göttlichen Wortes, den die ſymb. BB. das Geſetz nennen; aber nicht auf das Evangelium. Sie ſprechen daher, wo ſie vom Worte Gottes handeln, von dem **äußer-**

---

443) S. Ammons bibl. Theolog. 3. B. S. 156 ff. und deſſen summa §. 136. Er unterſcheidet daher verbum Dei naturale und rationale oder internum und verbum Dei externum, und definirt Wort Gottes p. 247. als complexus earum doctrinarum, quas ceu decreta voluntatis divinae venerari argumentis idoneis cogimur, sive e consideranda rerum natura, vel sana ratione vel libris sacris deriventur. Das verbum Dei externum aber erklärt er §. 139. durch: complexum veritatum salutarium, quas per Mosen et prophetas, Christum et apostolos nobiscum communicavit.

*) Apol. p. 84.: „Legis aeternae et longe positae supra omnium creaturarum sensum et intellectum.“

lichen Worte, welches das innere beſtätigt und erweitert, und das ſie allein in der heil. Schrift ſuchten, und darin allein ſuchen konnten.

Es iſt aber ſchon erinnert worden, daß ſie zwiſchen doctrina divina und scriptura sacra unterſcheiden, und nur die erſtere als Gnadenmittel betrachten. Der Unterſchied iſt richtig und nothwendig; denn nicht Alles, was die heil. Schrift enthält, iſt Wort Gottes, oder gehört zur doctrina divina, ſondern ein großer Theil des A. T. betrifft die Staatsverfaſſung und Geſchichte des jüdiſchen Volks und andrer Völker, und viele Sätze und Ausſprüche haben eine lediglich lokale Beziehung [444]), auch enthält die heil. Schrift viele fehlerhafte Ausſprüche von Menſchen, wie z. B. der Phariſäer und Schriftgelehrten, welche auf keine Weiſe zur göttlichen Lehre gehören. Vergl. §. 41. Der Begriff des Wortes Gottes iſt alſo ein engerer Begriff, als der der heil. Schrift, und man kann daher nicht eben das von der heil. Schrift ſagen, was vom Worte Gottes gilt. Wenn alſo die ſymb. BB. der in der heil. Schrift enthaltenen göttlichen Lehre eine beſondere Wirkſamkeit zur Beſſerung des Menſchen zuſchreiben: ſo iſt dieſe Wirkſamkeit nicht auf die heil. Schrift als Buch, ihren ganzen Inhalt und alle ihre Theile auszudehnen. Gleichwohl thaten dieſes die nachfolgenden Theologen unſrer Kirche, indem ſie nicht nur (z. B. Calov, Quenſtedt, Hutter, König und Andre) definirten: Scriptura S. est verbum Dei etc., ſondern auch das, was die ſymb. BB. vom Worte Gottes ſagten, auf die heil. Schrift ausdehnten. Auch Buddeus, Baumgarten, Sei-

444) Ammons wiſſ. prakt. Theol. S. 236. Deſſ. Summa §. 139. Reinhards Dogm. S. 539. Töllner, Unterſchied der heil. Schrift und des Worts Gottes. In ſ. kurzen vermiſcht. Aufſätz. 2te Samml. S. 85 ff. Die lokalen Beziehungen vieler Ausſprüche erkannte auch Luther. Ausleg. des Proph. Jonas, 6. Thl. ſeiner Werke, Walchs Ausg. S. 2601 f. und 3. Thl. S. 14. Die Stellen ſ. Th. 1. §. 20. S. 109.

ler, Reinhard behaupten noch die Brauchbarkeit aller Theile der heil. Schrift bei der Beſſerung. Doch unterſcheidet Buddeus (p. 165.) die eigentliche göttliche Lehre, als objectum primarium, von dem übrigen Inhalte der Schrift oder dem objecto secundario, und legte dem letztern einen geringern Nutzen bei, und auch Baumgarten (Dogm. 3. B. S. 72.) diſtinguirt zwiſchen dem weſentlichen Inhalte, oder den partibus primariis der Schrift, unter denen er die geoffenbarten Wahrheiten verſteht, und den partib. secundariis, oder den zur Erläuterung und Beſtätigung der göttlichen Wahrheit dienlichen Sachen. Reinhard aber erinnert hierüber (Dogm. S. 540 ff.): Die Fähigkeit und der Geſchmack der Menſchen ſey ſo verſchieden, daß man keinen Theil der Schrift für ganz unbrauchbar erklären könne; doch ſey der Grad der Nutzbarkeit der einzelnen Theile allerdings verſchieden. Indeſſen dienten die geographiſchen, hiſtoriſchen, antiquariſchen und andre Stellen dazu, das Alterthum und die Aechtheit der Schrift zu beweiſen, einzelne Stellen aufzuklären, und die hiſtoriſche Richtigkeit deutlich zu machen. Die Geſchichte des A. T. namentlich gebe viele Aufklärungen über den Gang der göttlichen Vorſehung, habe eine eigne Kraft, die Liebe zu Gott zu erwecken, und ſey zum Verſtändniß des N. T. unentbehrlich. Auch die Bücher Ruth, Esra, Nehemia, Eſther, das hohe Lied, die Apokalypſe, und ähnliche könnten doch wenigſtens Manchem nützlich werden *). — Doch es iſt offenbar, daß hier nicht davon die Rede iſt, ob nicht die h. S. irgend einen logiſchen oder moraliſchen Vortheil haben **könne**, ſondern ob ſie zur Anerkenntniß der Sünde

---

*) Ph. F. **Muzel**: Auch die Genealogieen und andre Dinge, die in d. h. Schrift vorkommen, und die Viele für unnütz halten, haben ihren Nutzen. Schwab. 1787. 8. — Vortreffliche Bemerkungen darüber, **wie** die Schrift als Tugendmittel zu gebrauchen ſey, finden ſich in **Reinhards** Moral, 5. B. S. 22 ff.

und deren Strafwürdigkeit und zum Glauben an die göttliche Gnade führe? und dieſes kann unſtreitig nur die in der heil. Schrift enthaltene Lehre. Auch liegt es am Tage, daß man dabei den Nutzen der heil. Schrift ſo weit ausdehnt, daß man auch die Schriften der Exegeten, die ganze Weltgeſchichte überhaupt, die Alterthümer, Chronologie, ja die Schriften der Profanſcribenten, in wiefern ſie die Aechtheit, das Alter und die Geſchichte der heil. Schrift beſtätigen, der Schrift ſelbſt an die Seite ſetzen, und auch von ihnen eine Wirkſamkeit zur Beſſerung ableiten könnte. Wenn man aber die Bibel als Beſſerungsmittel betrachtet: ſo ſieht man auf die unmittelbare Wirkung ihres Inhalts, nicht auf bloß mögliche, mittelbare Wirkungen, welche auch ein ſchlechtes, ſelbſt den Sitten verderbliches Buch, in wiefern es Abſcheu vor der abſchreckenden Geſtalt des Laſters erregt, haben kann. Dieſer unmittelbare Zuſammenhang mit der chriſtlichen Beſſerung findet aber nur mit der in der heil. Schrift enthaltenen göttlichen Lehre (doctrina divina) und der Geſchichte der Offenbarung Statt, und es iſt ſehr richtig, wenn die ſymb. BB. das, was ſeiner Natur nach darauf ausgeht, jene heilſame Veränderung in dem Menſchen hervorzubringen, die unter dem Namen der Wiedergeburt beſchrieben iſt, Wort Gottes nennen. Dieſer Unterſchied iſt aber deſto nothwendiger feſtzuhalten, da die Erfahrung uns von den Nachtheilen, welche die Vermiſchung der Begriffe Wort Gottes und heil. Schrift hervorbringen, hinlänglich belehrt hat. Denn die Anſtöße, welche einzelne Theile der hiſtoriſchen Schriften, beſonders des A. T., gegeben haben, ſind oft eine Veranlaſſung geworden, auch das göttliche Anſehen der Lehre ſelbſt zu bezweifeln; die Anwendung der Beiſpiele und Anordnungen des A. T., in wiefern man ſie als Wort Gottes betrachtete, und nicht unterſchied, ob ſie, wie Luther ſagt, uns angehen oder nicht, haben zu ſchwärmeriſchen Handlungen verleitet, wie das Beiſpiel der Fa-

natiker zeigt; die Apokalypſe iſt zu allen Zeiten von Schwärmern als Quelle oder Beſtätigung ihrer Einfälle gebraucht worden; das Hohelied, wenn man die myſtiſche Erklärung deſſelben aufgibt, wird wohl Niemand zur göttlichen Lehre rechnen; viele Weiſſagungen, über deren politiſche Beziehung und Erfüllung wir aus Mangel an Nachrichten nicht urtheilen können, ſind für uns ohne Intereſſe; und die politiſche Geſetzgebung Moſis, die Beſchreibung des Baues der Stiftshütte, des Tempels, der Kriege mit den aſſyriſchen Königen, und dergleichen, ſind ſo rein geſchichtlich, daß man nicht einſehen kann, wie dieſe Theile der Schrift zum Worte Gottes zu rechnen ſind, und wie ſich mit ihnen die beſſernde Gnade verbinden ſoll. Wir werden alſo mit den ſymbol. BB. nur das als Wort Gottes betrachten können, was zur doctrina divina, i. e. a Deo tradita gehört, und unter dieſem Ausdruck Alles das zu verſtehen haben, was in der heiligen Schrift uns Norm des Lebens oder des Glaubens ſeyn ſoll, oder was wir als Gebot, Verheißung und Gnade Gottes anzuſehen haben, und was uns theils über unſern ſittlichen Zuſtand, theils über das Weſen der Beſſerung und Tugend, theils über die durch Jeſum geſtiftete Anſtalt der Erlöſung belehrt.

Auch ſtimmt hiermit der Sprachgebrauch der Schrift überein, wo דְּבַר יְהוָה, *λόγος τοῦ θεοῦ*, *ῥῆμα*, *λόγια τοῦ θεοῦ* zwar bald jede Offenbarung Gottes, jedes Orakel, jeden Befehl bezeichnet, bald aber auch, beſonders im N. T. (Apoſt. 11, 1. Luk. 8, 11. Joh. 17, 17.), von der chriſtlichen Religion und ihren Wahrheiten ſelbſt, nie aber von dem volumen göttlicher Schriften, oder dem volumen des A. T. und deſſen geſammtem Inhalte geſagt wird.

§. 190.
Beurtheilung der kirchlichen Lehre b) vom Geſetz und Evangelium.

Da die ſymb. BB. bei dem Unterſchiede zwiſchen Geſetz und Evangelium nicht den ganzen Inhalt der heil. Schrift, ſondern nur die doctrinam divinam, in wie weit ſie Reue und Glauben hervorbringen ſolle, als das Object der Eintheilung betrachten, und auch die Ankündigungen, Verheißungen und die Geſchichte Jeſu mit zum Evangelium rechnen; ſo läßt ſich gegen dieſe Eintheilung an ſich nichts einwenden. Auch iſt das, was ſie von der verſchiedenen Wirkung des Geſetzes und Evangeliums ſagen, gegründet, wenn gleich bei einzelnen Menſchen der pſychologiſche Gang ihrer Gemüthsveränderung abweichend ſeyn kann, und die moraliſche Wirkung des Evangeliums zur Erweckung der Anerkenntniß der Sünde und der Reue über ſie mehr hätte herausgehoben werden ſollen.

Doch iſt dabei zu erinnern,

1) daß der Sinn der Ausdrücke Geſetz und Evangelium durch den Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt wird, und alſo dem Vorwurfe der Willkürlichkeit nicht entgehen kann. Denn er war weder im Sprachgebrauche der frühern Theologie (wie denn Luther ſelbſt in den ſchmalk. Artikeln Geſetz vom A. T., und Evangelium vom N. T. gebraucht) gegründet, noch wird er durch die heil. Schrift beſtätigt. Denn νόμος bedeutet, wie תּוֹרָה Deut. 1, 5. 4, 8. bald das ganze moſaiſche Geſetz (Deut. 1, 5. 4, 8. Matth. 5, 17. 7, 12. 22, 40.), das Ceremonialgeſetz mit eingeſchloſſen (Apoſtelg. 7, 53. 15, 5. 21, 20. Röm. 10, 4.), bald die chriſtl. Religion (Röm. 3, 27. Jak. 4, 11. Gal. 2, 19.) ſelbſt, ja auch das, was die ſymb. Bücher Evangelium nennen (Röm. 3, 27.); nie aber beſtimmt im Allgemeinen die im A. T. vorkommenden und von Jeſu und den Apoſteln vorgetragenen moraliſchen Vorſchriften. Wenn aber auch Paulus Röm. 3, 20. 4, 15. ſagt, daß das

Geſetz den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Sündhaftigkeit bringe und ihn erſchüttere: ſo denkt er bei νόμος nicht zunächſt an das Sittengeſetz an ſich, als vielmehr an die dem moſaiſchen Geſetze beigefügten Drohungen von Strafen; und in Gal. 3, 24. 1 Tim. 1, 9. an die moſaiſche Religionsverfaſſung überhaupt, mit Einſchluß deſſen, was man in ihr zum Evangelium rechnet. Εὐαγγέλιον aber heißt die Verkündigung des Reichs Gottes, Röm. 1, 9.; die Verkündigung, daß Jeſus der Meſſias ſey, Matth. 26, 13. Mark. 14, 9.; die ganze chriſtliche Religion, Apoſt. 15, 7.; auch die Verkündigung des durch Chriſtum verheißenen Heils, nicht aber gerade das, was im A. und N. T. zur Lehre von der Sündenvergebung gehört. Beſſer iſt es daher, ſich dieſer Eintheilung, welche bloß zur Lehrform gehört, und durch deren Entfernung in der Lehre von der Beſſerung ſelbſt nichts geändert wird, zu enthalten, oder, wenn man ja den Inhalt der Schrift in Beziehung auf die Beſſerung eintheilen will, ſtatt Geſetz und Evangelium, lieber mit Luther (Anmerk. 344.) praecepta und fides zu ſagen [445]). Wichtiger war es,

2) daß die Concordienformel a) durch den Ausdruck Geſetz die Theologen verleitete, immer an das moſaiſche Geſetz und den Dekalogus zu denken, und dieſem eine größere Wichtigkeit für Chriſten beizulegen, als es haben kann; b) daß ſie ſelbſt bei ihrer Beſtimmung der Begriffe Geſetz und Evangelium den Inhalt des A. und N. T. nicht gehörig unterſchied, ſondern vermiſchte, und c) auch die Sittenvorſchriften des A. T. den Chriſten als Norm des Lebens vorſchrieb. Daß man das A. und N. T. nicht ſorgfältiger von einander ſchied, kann um ſo

---

445) Man glaubte zwar (ſ. Apol. p. 95.), Paulus empfehle ſelbſt 2 Tim. 2, 15. den Unterſchied des Geſetzes und Evang., indem man ὀρθοτομεῖν überſetzte: richtig trennen oder unterſcheiden. Es heißt aber überhaupt recte docere, ὀρθὴν ὁδὸν τέμνειν, beim Vortrage des Chriſtenthums (λόγ. τ. ἀληθ.) den richtigen Weg einſchlagen. Was dieſes ſey, zeigen V. 14. 16 ff.

mehr befremden, da nicht nur Melanchthon, ſondern auch Luther, ſo wiederholt und nachdrücklich geſagt hatten: „daß uns kein Pünktlein im Moſe angehe, ſelbſt nicht die 10 Gebote“ [446]). Ob nun aber gleich die Apologie (p. 215.) den Irrthum Carlſtadts tadelte, daß die politiſchen Geſetze Moſis noch verbindliche Kraft hätten, und die Augsb. Conf. Art. 7. de potest. eccl. p. 40 f. und p. 43. das ganze Ceremonialgeſetz für abgeſchafft erklärte, weil deſſen Beobachtung ganz unnütz ſey, um die Seligkeit durch Chriſtum zu erlangen; ſo gab doch die Behauptung vom Gebrauche des Geſetzes für die Wiedergebornen [447]) den nachfolgenden Theologen unſrer Kirche Veranlaſſung, das moſaiſche Geſetz noch für verbindend zu erklären, in der Lehre vom Sabbath, der Eheſcheidung, und den verbotenen Graden manche falſche Anwendung zu machen, den Dekalogus für den Inbegriff der ganzen Moral nach einer extenſiven Erklärung, zu welcher das Beiſpiel Chriſti Matth. 5, 17. 31 f. berechtige, zu halten, und ſelbſt von den Geſetzgebern des Staats zu fordern, daß ſie ſich dem Geſetze Moſis, als einer göttlichen Staatseinrichtung, ſo nahe als möglich halten müßten. Auch theilten ſie das moſaiſche Geſetz willkürlich ins bürgerliche, Ceremonial- und Moral-Geſetz, behaupteten die unbedingte Gültigkeit des letztern für Chriſten, und beſtritten die Meinung der römiſchen Kirche, ſo wie der Socinianer und Arminianer, daß das moſaiſche Moralgeſetz unvollkommen, und Jeſus ein neuer Ge-

---

446) Melanchthon in ſ. Selectar. Declamat. Tom. I. p. 228 sqq. Luthers Erklärungen ſind ſchon im 1ſten Thl. S. 109 f. angeführt worden. Vergl. die Schrift: Luther an unſre Zeit. §. 87.

447) Des usus politici des Geſetzes gedenkt zwar Paulus 1 Tim. 1, 9., aber den usum didacticum lehrt er Gal. 3, 24. nicht, da παιδ. εἰς Χρ. nicht zu überſetzen iſt: „Führer zu Chriſto“, ſondern Zuchtmeiſter bis auf Chriſtum, bis dieſer erſchien, und uns vom Geſetz befreiete. Vergl. V. 25.

ſetzgeber geweſen ſey, mit Lebhaftigkeit. (Baumgart. Polem. 2. Thl. S. 307.) — Die neuern Theologen erkannten aber, daß Moſis Geſetzgebung ein Ganzes ſey, in welchem Moral, Politik und bürgerliche Verfaſſung in ſo innigem Zuſammenhange ſtehen, daß man eine beſondere moraliſche Geſetzgebung daraus nicht abſcheiden könne 448); und gingen vielmehr zu der richtigen Behauptung Luthers zurück, daß das ganze moſaiſche Geſetz, auch die 10 Gebote, durch das Chriſtenthum abgeſchafft ſeyen, und was noch von ihm gelte, nicht darum Gültigkeit habe, weil es im Moſes ſtehe, ſondern weil es entweder durch das Chriſtenthum beſtätigt, oder durch moraliſche Gründe der Vernunft zu beobachten nothwendig ſey 449).

---

448) S. Reinhards Dogm. S. 547. Michaelis Dogm. S. 455. Letzterer ſagt: „Es wird oft die Frage entſtehen: gehört dieſes oder jenes Geſetz Moſis, z. B. das Verbot der Zinſen, oder des Beiſchlafs zur Zeit der monatlichen Reinigung, zum moraliſchen oder bürgerlichen Geſetz? welche Verordnungen wegen des Sabbaths gehören zum Cerimonial-, welche zum Moralgeſetz?“ Und er ſetzt (S. 456.) hinzu: „Die ganzen Geſetze Moſis ſind eigentlich bürgerliche Geſetze für die Iſraeliten, und es kann nicht fehlen, daß nicht in jedem bürgerlichen Geſetze eine Menge von Vorſchriften ſtehen ſollten, die Gebote des Naturgeſetzes ſind.“ Auch das erſte Gebot im Dekalogus war nicht nur ein religiöſes, ſondern auch ein politiſches, in wiefern es das Grundgeſetz der Theokratie ausſprach. Und wer könnte es verkennen, daß das 3—10te Gebot offenbar der öffentlichen Sicherheit und bürgerlichen Geſetzgebung eben ſo gut angehören, als der Moral?

449) So Michaelis, Dogm. S. 456. Zachariä, inst. doctr. chr. p. 309 f. Reinhard, Dogm. S. 548. Deſſ. Moral, 1. B. S. 21 f. Schott, epit. th. chr. p. 305. Morus, epit. p. 242 f. Döderlein, inst. th. chr. II. p. 709 f. — Storr in ſ. Dogm. S. 628. u. 783. erklärt dagegen nach Anleitung der Stellen Gal. 2, 14—19. 5, 18. Röm. 7, 1—6. 10, 4. das moſ. Geſetz nur in der Art für abgeſchafft, daß die Beobachtung deſſelben zur Rechtfertigung des Sünders unwirkſam ſey. Vergl. auch die Augsb. Conf. 7. Art. de pot. eccl. p. 40 sq. — Neuere Streitigkeiten hierüber ſ. in Hezels Schriftforſcher, 2. B.

Und dieſes iſt ſowohl nach der Schrift, als auch nach der Natur der Sache, das Richtige. Denn a) die Schrift erklärt das ganze moſaiſche Geſetz, die ganze Religionsökonomie, die Moſis ſtiftete, für abgeſchafft; wobei auf den Unterſchied des Ceremonial- und Moralgeſetzes, den das N. T. gar nicht kennt, keine Rückſicht genommen wird. Gal. 5, 1 — 6. lehrt, daß die Beſchneidung abgeſchafft ſey, mit welcher man die Verbindlichkeit, dem ganzen moſaiſchen Geſetze zu gehorchen, übernahm. Apoſt. 15, 1. — Röm. 7, 1—6. behauptet Paulus ausdrücklich, daß der Chriſt eben ſo ledig ſey von der Verbindlichkeit, das moſaiſche Geſetz zu beobachten, als ein Weib durch den Tod ihres Mannes frei werde von den gegen ihn übernommenen Pflichten. Gal. 3, 9 — 14. erklärt er das ganze moſaiſche Geſetz zur Erlangung des Heils in Chriſto für unbrauchbar, vergl. V. 24. 25. Kap. 5, 18. Röm. 10, 4.; und wenn endlich Jeſus, als Stifter des neuen Bundes, einer neuen Religionsverfaſſung, angekündigt wird (Matth. 26, 28. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20. Gal. 4, 24. 1 Kor. 11, 24. 2 Kor. 3, 6. 7. 14. 15. Hebr. 8, 6. 7. 13. 9, 15. 12, 24.), die vollkommner und herrlicher ſey, und einen andern Hohenprieſter,

---

1. St. S. 191 ff. — und über den Dekalogus: M. Weber, Hat denn der Dekalogus wirklich keine verbindende Kraft mehr, wie man jetzt ſo zuverſichtlich behauptet? Leipz. 1782. 8. Deſſ. dubitationes adversus Bechtholdti orationem, qua Lessii judicium de decalogo latum defendere conatur. Lips. 1782. 8. Deſſen unpart. Unterſuchung der Leſſiſchen Anmerk. über den Dekalogus. Leipzig 1782. Deſſen Judicium Lutheri de vi obligandi, quam Decalogus habet. Vit. 1790. Deſſ. diss. an decalogus vim habeat christianos etiam homines obligandi? Vit. 1791. 8. — J. C. Pflücke, de Decalogo. Dresd. 1788. 8. — G. A. Baumgarten-Crusius, diss. de lege morali mosaica. Lips. 1789. 4. — F. W. Dresde, 6 programmata: descriptio libri qui Exod. 24, 7. liber foederis appellatur. Viteb. 1789—92. 4. Th. Boclo, Etwas über den Dekalogus, oder von der Verbindlichkeit der zehn Gebote für den Chriſten. Gotha 1790. 8.

ein andres Opfer und andre Verheißungen habe, als die moſaiſche: ſo ſetzt dieſes voraus, daß dieſe für Chriſten auch keine Gültigkeit mehr habe, und zwar um ſo mehr, da Paulus Eph. 2, 15. von Jeſu ſagt, er habe die Scheidewand zwiſchen Juden und Heiden, das moſaiſche Geſetz, niedergeworfen, und ſo beide vereinigt. Auch zeigt das Beiſpiel des Apoſt. Paulus 1 Kor. 9, 21., daß der Chriſt in ſeinem Verhalten bloß nach dem Geſetze Chriſti, nicht nach dem moſaiſchen, ſich zu richten verbunden iſt; und daſſelbe beſtätigt der feierliche Beſchluß der Apoſtel, Apoſt. 15, 1 ff. Vergl. Gal. 6, 15. — Uebrigens vergl. §. 19 f.

Wenn aber das ganze Geſetz Moſis, als ſolches für Chriſten aufgehoben iſt: ſo wird dieſes auch von den in ihm enthaltenen ſittlichen Vorſchriften und den zehn Geboten gelten, welche als moſaiſche, für Chriſten gleichfalls keine Norm des Lebens ſind. Zwar hat man ſich auf Matth. 8, 4. 19, 17 f. 22, 21. Luk. 16, 29. berufen, wo Jeſus die Beobachtung deſſelben empfiehlt; aber es ſind doch Juden, denen er es empfiehlt, nicht Chriſten, und jene hatten allerdings die Verbindlichkeit, daſſelbe zu erfüllen. Jak. 2, 10—12. werden aber einige Gebote des Dekalogus angeführt als verbindlich, nicht weil ſie im moſaiſchen Geſetze ſtehen, ſondern (V. 11.) weil ſie überhaupt Gottes Wille ſind. Daß aber das moſ. Moralgeſetz und der Dekalogus für Chriſten nicht verbindlich ſind, ergibt ſich aus Folgendem. 1) Jeſus ſtellt eine ganz andre Gottesverehrung auf, als die moſaiſche war, Mark. 12, 34. Matth. 12, 1 ff. Mark. 2, 23 ff. Joh. 4, 19. 5, 9 ff., und die ganze levitiſche Gottesverehrung, die nur ein Schatten der zukünftigen Güter war, wurde durch Jeſu Tod abgeſchafft. Kol. 2, 10 — 17. Hebr. 7, 12. 9, 9 — 12. 10, 1 — 18. 13, 9 — 16. 2) Beide Religionen haben einen ſehr verſchiedenen Geiſt, indem die moſaiſche mehr auf eine äußerliche Werkheiligkeit hinführt (3 Moſ. 12, 43 — 45. 16, 12 ff. 19, 7. 8. 20, 24 — 26.), wie ſie einer politiſchen Theokratie an-

gemeſſen war, die chriſtliche aber auf Heiligung der Seele und allgemeine Menſchenliebe hinleitet. 3) Das Moralgeſetz des A. T. iſt (Reinhard, Dogm. 550.) viel unvollkommner, als die Moral des N. T., welche nicht nur auf Legalität, ſondern auf Moralität dringt, Matth. 5, 20 ff., und in vielen Stücken, z. B. der Liebe gegen andre Völker, gegen die Feinde u. ſ. w. die Moral des A. T. verändert hat. 4) Die Gebote des moſ. Geſetzes und auch des Dekalogus werden nur durch irdiſche und politiſche, auf die Iſraeliten allein anwendbare, nicht durch allgemeingültige, moraliſche und auf die Ewigkeit ſich beziehende Gründe motivirt (2 Moſ. 23, 22 — 33. 3 Moſ. 19, 7. 8. 20, 3 ff. 22. 24. 26, 6 — 11. 4 Moſ. 6, 15 ff. Deut. 6, 18.), was namentlich auch vom 4ten Gebote des Dekalogus, ſo wie vom ganzen Dekalogus gilt, Deut. 5, 29 — 33. 6, 1 — 3. 5) Das 3te Gebot des Dekalogus, von der Sabbathsfeier, ſo wie die damit zuſammenhangenden Gebote über die religiöſen Feſte, ſind nach Kol. 2, 16. Röm. 14, 5. 6. Gal. 4, 9. 10. vergl. Joh. 5, 8., ganz abgeſchafft; und Paulus erklärt 2 Kor. 3, 7. vergl. 9, 11. 13. Röm. 7, 6. 7., auch jenes auf ſteinerne Tafeln geſchriebene Geſetz für ungültig, das wir ohnehin wegen ſeiner Dürftigkeit nicht für eine ausreichende moraliſche Vorſchrift halten können. Endlich 6) kann aus den moſaiſchen Schriften, da ſie nur für die Iſraeliten verbindliche Kraft haben ſollten, keine für alle Menſchen verbindliche Moral abgeleitet werden. Die Verbindlichkeit für Andere, und namentlich für Chriſten, müßte entweder aus beſondern Erklärungen des N. T., durch welche die Verbindlichkeit des moſ. Geſetzes auch auf die Chriſten erſtreckt würde, oder aus moraliſchen Gründen dargethan werden. Jenes iſt nicht geſchehen, ſondern das Gegentheil; und dieſes, wenn es Statt findet, begründet eine neue beſondre Verpflichtung, bei welcher wir dann der moſaiſchen nicht bedürfen. — Daß übrigens die Schriften des A. T.

dem Chriſten auch für ſeine Erleuchtung und Beſſerung vielfach nützlich werden können, ſagt nicht nur Paulus 2 Tim. 3, 15. 16., ſondern es liegt auch in der Natur der Sache. Dieſer Nutzen aber bedingt bloß die Pflicht, das A. T. fleißig zu leſen, nicht aber ſein normatives Anſehen für unſer Leben *). Ueber den Nutzen des A. T. ſ. Reinhards Dogm. S. 551. vergl. 1. Th. S. 111. Vergl. Apoſt. 8, 27 — 38.

Was die Väter der erſten Jahrhunderte betrifft, ſo war ihnen zwar, beſonders ſo lange ſich der neuteſtamentliche Kanon noch nicht gebildet hatte, das alte Teſt. Quelle und Grundlage der Theologie, ſie erkannten, daß einer und derſelbe heil. Geiſt in den Apoſteln wie in den Propheten des alten Teſt. gewirkt habe, ſie waren weit davon entfernt zu glauben, daß in der eigentlichen Religionslehre (Gott, Vorſehung, Sünde, Logos, Auferſtehung) des A. T. Jeſus etwas habe ändern oder aufheben wollen: ſie hielten das A. T. für den Anfang des Evangeliums und ſeiner Verheißung: aber das moſaiſche Geſetz ſelbſt, als ſolches und als ein Ganzes, ſahen ſie durchaus für aufgehoben an, und hielten deſſen Beobachtung für unzuläſſig **). Und ob ſie gleich die Gültigkeit des

*) Dieſes iſt wohl auch Ammons Meinung in der summa §. 139., wo er den Unterſchied des alten und neuen Teſtaments ſo beſtimmt: jenes enthalte institutionem legis positivae et imperfectae cum cultu Dei externo et arbitrario; dieſes institutionem legis moralis perfectae et cultus Dei interni atque spiritualis. Darauf kommt auch der Unterſchied zwiſchen legislatio und institutio hinaus, den Nitzſch in den im 1 Thl. S. 118. u. 146. angeführten Programmen aufſtellt.

**) Ignat. ad Magnes. §. 9.: „*Εἰ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ἰουδαϊσμοῦ ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν, χάριν μὴ εἰληφέναι.*“ §. 10.: „*Ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν.*“ Juſtin der Märtyr, dial. c. Tryph. p. 236 f. ſucht ausführlich zu erweiſen, daß die Beobachtung des Geſetzes unnöthig ſey. Die Beſchneidung ſei überflüßig, da auch Adam, Abel, Henoch, Noah, Melchiſedek, u. ſ. w. Gott ohne die Beſchneidung gefallen hätten. Die Opfer habe Gott geordnet aus Accommodation, damit er die Iſraeliten

religiöſen Inhalts des A. T. gegen Gnoſtiker und Manichäer, welche das Geſetz für ein Werk des Demiurgos erklärten, ſtandhaft vertheidigten (Iren. adv. haer. IV, cap. 9—12), ſo erkannten ſie doch, daß die ſittlichen Gebote, namentlich der Dekalogus, ſchon natürliche Gebote ſeyen, längſt vor dem moſaiſchen Geſetze gegeben (Iren. adv. haer. IV, cap. 12. Tertull. adv. Jud. cap. 2—5.), und waren von der Beobachtung alles andern, was nicht zu der Sittenlehre gehörte, ſo weit entfernt (Justin. Mart. dial. c. Tryph. p. 227—241.), daß man zu Juſtins des Märtyrers Zeiten ſelbſt zweifelhaft war, ob der Chriſt aus dem Judenthum, der noch fortfahre ſich nach dem moſaiſchen Geſetze zu richten, ſelig werden könne, was jedoch Juſtin zu weit gegangen findet. (Justin. dial. c. Tryph. p. 265.) Die ſpätere Zeit aber blieb bei dieſen richtigern Anſichten nicht, ſondern vergaß ſich ſo weit, die Eheloſigkeit der Prieſter, die Verbindlichkeit den Zehnten zu geben, aus den levitiſchen Verordnungen beweiſen zu wollen.

§. 191.

Beurtheilung der kirchl. Lehre c) von der beſſernden Kraft des Wortes Gottes.

Daß nach der kirchlichen Lehre das Wort Gottes unter die Hauptmittel der chriſtlichen Beſſerung gehöre,

---

entwöhnte den Götzen zu opfern. Tertullian ſagt zu Widerlegung ſeiner Gegner, die ſich auf Abrahams, Jakobs Ehen beriefen, de monogam. c. 7.: Quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt cum lege, quam Christus non dissolvit sed adimplevit, interdum quae volunt legis arripiunt: plane et nos sic dicimus, decessisse legem, ut onera quidem eius secundum sententiam apostolorum, quae nec patres sustinere valuerunt, concessarint; quae vero ad justitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata. — Lactant. div. instit. IV, c. 20. Scriptura omnis in duo testamenta divisa est. — Judaei veteri utuntur, nos novo: sed tamen diversa non sunt, quia novum veteris adimpletio est, et in utroque idem testator est Christus.

und ſich mit ihm die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes verbinde, iſt ſchon §. 183. gezeigt worden. Was die Schrift betrifft, ſo lehrt ſie nicht nur, daß der heil. Geiſt bei dem Werke der Beſſerung ſich der Verkündigung des Wortes Gottes bediene (ſ. §. 184.), ſondern ſie ſtellt auch daſſelbe überhaupt als ein wichtiges und höchſt wirkſames Mittel dar, um chriſtliche Tugend hervorzubringen (1 Petr. 1, 22. 23. Luk. 8, 11 ff. Röm. 8, 2.), den Menſchen in Verſuchung mit Kraft zum Widerſtande und zur Tugend auszurüſten (Eph. 6, 13—17.), und ſeine Beſeligung zu bewirken (1 Petr. 2, 2. 2 Petr. 1, 3. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 3, 6. 1 Tim. 4, 16. 1 Joh. 3, 9.); daher es auch Jakobus 1, 18. 21. als eine beſondere moraliſche Wohlthat Gottes betrachtet. Dieſe Wirkſamkeit muß ihm, als einem geoffenbarten, um ſo mehr zugeſchrieben werden, da Paulus 2 Tim. 3, 16. ſchon dem A. T., in wiefern es göttlichen Unterricht enthält, eine große moraliſche Wirkſamkeit beilegt. Auch lehrt dieſes die Erfahrung hinlänglich. (Reinhards Moral 5ter B. S. 28—32.)

Die natürliche Kraft des göttlichen Worts, von welcher Luther cat. maj. praec. 3. p. 429. handelt, iſt nämlich die Beſchaffenheit deſſelben, nach welcher es ſowohl durch Inhalt als durch Form geſchickt iſt, den Menſchen zur Beſſerung und zum Glauben zu führen. In wiefern dieſe Wirkſamkeit vorzugsweiſe auf die Ueberzeugung des Verſtandes, oder auf die Entſchließung des Willens, oder auf die Anregung des Gefühls gerichtet iſt, in ſofern iſt jene Kraft entweder eine logiſche, oder eine moraliſche, oder eine äſthetiſche *). Dieſe Wirkſamkeit kommt nicht nur der Schrift, ſondern der göttlichen Wahrheit überhaupt, auch wenn ſie von Menſchen oder in andern Büchern vorgetragen wird, zu.

---

*) Ueber die logiſch-moraliſche Kraft des Wortes Gottes finden ſich ſehr gute Bemerkungen in Eberhards neuer Apologie des Sokrates. 2. Thl. 7. Abſchn.

Eine andre Wirkſamkeit ſcheinen die ſymb. BB. dem Worte Gottes nicht beizulegen; denn ob ſie gleich behaupten, daß die Gnade Gottes ſich mit dem Worte verbinde: ſo ſagen ſie doch nicht, daß das, was die Gnade mit dem Worte wirke, nun eine Wirkung des Wortes ſelbſt ſey, oder daß dadurch dieſes eine Kraft erhalte, die es vorher nicht habe. Denn der heil. Geiſt wirkt durchs Wort auf die Seele des Menſchen, nicht aber auf das Wort ſelbſt. Gleichwohl behaupteten die nachfolgenden Theologen unſrer Kirche, daß das Wort Gottes nicht nur dieſe natürliche, ſondern auch eine übernatürliche, ihm von Gott mitgetheilte Kraft zur Beſſerung beſitze. Die gemeinſte Lehre war die, welche man bei Calov, Quenſtedt, Hutter, Buddeus u. A. findet, daß das göttliche Wort (wofür ſie meiſtens ganz falſch Scriptura sacra ſagten) ex ordinatione et communicatione divina eine göttliche Kraft bei ſich habe, die nicht bloß phyſiſch, aber auch nicht bloß moraliſch, ſondern übernatürlich, und einer phyſiſchen Kraft analog ſey. Dieſe Kraft wohne der Schrift bei per singularem Dei benedictionem et operationem, oder, wie man ſich noch lieber ausdrückte, durch eine myſtiſche Vereinigung des heil. Geiſtes mit dem Worte Gottes. Durch dieſe Vereinigung habe die heil. Schrift innerlich und an ſich („intrinsece ac per se“, Calov Tom. I. p. 710.) eine göttliche Kraft, welche ihr auch vor und ohne allen Gebrauch (ante et extra omnem usum) zukomme; wobei man ſich auf das Beiſpiel des Saamens Luk. 8, 4. berief*). Zum Beweiſe dieſer Kraft führte man folgende

*) Man ſagte: actu primo habe das Wort dieſe Kraft immer; aber actu secundo zeige ſie ſich nicht ſtets wirkſam; nämlich nur dann, wenn der Menſch der Gnadenwirkung nicht widerſtehe, ſondern die Schrift recht gebrauche. S. Buddeus, inst. dogm. p. 117. Dieſer weicht jedoch von Calov, Baier, und andern ältern Theologen, darin ab, daß er dieſe Kraft der heil. Schrift (denn

Schriftſtellen an: a) Jeſ. 55, 11., wo aber Wort Gottes nicht die geoffenbarte Lehre bezeichnet, ſondern die göttlichen Weiſſagungen, die nicht unerfüllt bleiben ſollten; nämlich die Verheißung der Errettung aus dem Exil, V. 12. b) Jerem. 23, 29., wo aber von göttlichen Drohungen gegen falſche Propheten, oder von dem Unterſchiede wahrer und falſcher Weiſſagungen die Rede iſt, und jene mit einem Feuer oder Hammer, der Felſen zerſchlägt, verglichen werden. Dieſes Bild, das man mißbrauchte, um eine efficaciam physico-analogam des göttlichen Worts zu beweiſen, ſagt aber nur, daß wahre Weiſſagungen gewiß eintreffen. — c) Röm. 1, 16. Hier ſpricht aber Paulus nicht von der beſſernden, ſondern von der beruhigenden Kraft des Evangeliums, in wiefern es Vergebung und Seligkeit verkündiget, V. 17.; δύναμις θεοῦ aber bezeichnet nicht eine übernatürliche, ſondern nach einem bekannten Hebraismus (z. B. Berg Gottes) eine ſehr große Kraft, oder θεοῦ bezieht ſich auf den göttlichen Urſprung der göttlichen Lehre. Auch ſagt die Stelle höchſtens nur, daß die göttliche Lehre das Mittel ſey, durch welches ſich die Wirkſamkeit Gottes äußere. d) Hebr. 4, 12. iſt λόγος θεοῦ göttliche Drohung, welche nicht leer ſey, d. i. gewiß in Erfüllung gehe. Es iſt nämlich von der Drohung die Rede, daß alle Iſraeliten, die ſich verſündigen würden, in der Wüſte ſterben, und die Ruhe in Canaan (welche V. 10. 11. auf die Ruhe in der Ewigkeit übergetragen wird) nicht erlangen ſollten. Auch würde ſich nicht einſehen laſſen, wie von der göttlichen Lehre geſagt werden könne, ſie trenne Seele und Leib wie ein Schwert. Ueber 1 Kor. 2, 4. ſ. den 1. Thl. S. 206.

---

auch hierin blieb man nicht bei dem richtigern Sprachgebrauche der ſymb. BB.) von der Inſpiration ableitete. Baumgarten, Seiler und Reinhard meinten, die Schrift beſitze dieſe Kraft durch einen beſondern Rathſchluß Gottes.

Doch blieben die Meinungen hierüber nicht einig. Herm. Rathmann, Prediger zu Danzig, behauptete in mehrern vom Jahre 1621—1628. herausgegebenen Schriften, daß die heil. Schrift an ſich keine andre Kraft habe, als jedes andere Buch, daß aber das Licht der Bekehrung von der von außen hinzutretenden (extrinsecus accedente, gegen Calovs und Andrer intrinsece ac per se) Kraft des heil. Geiſtes komme, welche ſich mit der Schrift freiwillig verbinde [450]. — Calixt (epit. theol. p. 175.) und Muſäus (introd. in theol. P. II. p. 561.) meinten, der heilige Geiſt erhöhe die Kraft der Schrift (elevare verbum Dei ultra propriam suam et naturalem virtutem), und dieſes geſchehe nur beim Gebrauche der Schrift; daher ihr außerhalb des Gebrauchs dieſe Kraft nicht beiwohne. Auch dieſer Ausdruck, weil er auf Rathmanns Hypotheſe zu führen ſchien, wurde für bedenklich gehalten. — Lebhafter wurde hierüber der Streit, als Schubert [451]), Prof. in Helmſtädt, be-

---

450) S. Walchs Geſch. der Streitigk. in der luth. Kirche. 1. Thl. S. 524 ff. 4. Thl. S. 577. Baumgart. Polem. 3. Thl. S. 116 f. Der ſächſ. Hofprediger Hoe von Hoenegg, Corvin und Andre ſtritten gegen ihn; desgleichen die „Cenſuren und Bedenken der theol. Fakultäten und Doctoren zu Wittenberg, Königsberg, Jena und Helmſtädt über H. Rathmanni ausgegangenen Büchern und darin befundenen verwerflichen Reden ſowohl, als irrigen Lehren.“ Jena 1626. 4. Mit ihm hielten es unter andern die Roſtocker Theologen, deren Bedenken im Jahre 1627. erſchien.

451) J. E. Schubert, diss. de virtute verbi divini physica an morali? Helmst. 1753. dann deutſch: Schuberts Unterricht von der Kraft der heil. Schrift. Jena u. Lpz. 1753. 4. Sein Hauptgegner war: Ernſt Aug. Bertling, deutliche und mit den eigentlichen Worten orthodoxer Theologen ausgefertigte Vorſtellung, was die luth. Kirche von der Kraft der h. S. lehre und nicht lehre. Danzig, 1756. 4. Desgl. C. S. Krause, concursus Spir. S. cum suo verbo a singularibus celeb. cuiusd. Theologi opin. vindicatus. Lips. 1754. 4. Dagegen: Schubert, diss. de Sp. S. non concurrente ad opus conversionis, sed illud unice operante. 1754. 4. — Außerdem: Sammlung

hauptete, es komme der heil. Schrift bloß eine innere moraliſche Kraft zu, die von göttlichen Begriffen und himmliſchen Lehren unzertrennlich ſey; dieſe wirke in dem Menſchen, nicht aber eine von außen hinzukommende Kraft Gottes. Gegen ihn behauptete Bertling a. a. O. das Daſeyn einer ſolchen übernatürlichen Kraft, indem der heil. Geiſt mit der Schrift wirke und den Menſchen berühre (tactus); daher dieſe Wirkung physicae analoga ſey. — Morus (ep. p. 228.) und Reinhard (Dogm. S. 553.) verſtehen unter der übernatürlichen Kraft des göttlichen Worts, wenn anders dieſer Ausdruck zuläſſig ſey, die Gnadenwirkung des heil. Geiſtes ſelbſt [452]), und es läßt ſich auch nicht einſehen, was eine von der moraliſchen Kraft des göttlichen Worts und der beſſernden Gnade noch verſchiedene göttliche, gleichſam magiſche, Kraft der göttlichen Lehre ſeyn ſoll.

Je offenbarer dieſes war, deſto mehr fand die von den Arminianern, Claude Pajon (Mitte des 17ten Jahrh. ſ. Beck comm. hist. p. 658.) und ſpäter von Schubert vertheidigte Meinung Beyfall, daß der göttlichen Lehre ſelbſt keine myſtiſche, ſondern eine natürliche oder moraliſche Kraft beiwohne, welche aus dem

---

einiger auf die [von der theol. Fakultät zu Jena geſtellte] Preisaufgabe von der Kraft des göttl. Wortes eingeſandten Schriften. (Herausg. v. G. Wernsdorf). Lpz. 1760. 8. Fr. W. Krafts Nachricht von dem Streite des Hrn. Abts Schubert zu Helmſtädt wegen der Kraft des göttlichen Wortes, von G. Th. Müller. Leipzig, 1756. 8.

452) Reinhard definirt: „Vis verbi divini supernat. iſt efficacia ipsius Dei s. Spiritus Sancti, per religionem etc." Morus ſagt: „Aliam vim (scl. quam moralem), plane peculiarem, diversam cum ab hac morali vi, tum ab auxilio Dei, inhaerentem doctrinae qualitatem supernaturalem, inditam doctrinae inter inspirationem, nemo argumentis idoneis confirmavit, nec confirmare potest. Si quis utique velit doctrinae adscribere vim supernaturalem, et intelligere debebit conjunctum cum usu doctrinae auxilium Dei."

Verhältniſſe des Inhalts und der Form zu dem menſchlichen Seelenvermögen hervorgehe. Ihr traten Semler, Töllner, Heilmann, Michaelis, Morus, Döderlein, Eberhard (Apol. des Socr. 1. Thl. S. 152. 2. Thl. S. 387 ff.), Wegſcheider, Schott u. A. bei, und nur darüber war man verſchiedener Meinung, ob man nicht die Kraft des göttlichen Wortes entweder deßwegen, weil daſſelbe in den Menſchen eine mehr als natürliche Wirkung, welche die Kraft der gewöhnlichen Vernunftwahrheiten überſteige (Heilmann, comp. dogm. p. 41. 42. Zachariä, doctr. chr. inst. p. 507.), hervorbringe, oder weil es von Gott geoffenbarte Wahrheiten enthalte, göttlichen Urſprungs, und durch Wunder beſtätigt ſey*), oder weil die Wirkung göttlicher Wahrheiten von der Natur, als Sinnenwelt betrachtet, ganz unabhängig ſey (Ammon, wiſſ. pr. Theol. S. 239.), eine übernatürliche genannt werden könne. Man wird aber am beſten thun, ſich des Ausdrucks „übernatürlich" in dieſer Sache nach dem Rathe Mosheim's (elementa theol. dog. I. p. 179.) und Döderleins (instit. theol. chr. II. p. 715.) ganz zu enthalten, theils weil er ſo vieldeutig iſt (S. 1. Thl. S. 120 f.), theils weil er nirgend in der Schrift vorkommt, theils weil auch die Wirkungen Gottes auf die Geiſterwelt als natürliche betrachtet werden müſſen, und von uns als beſondere Wirkungen nicht unterſchieden werden können.

Uebrigens iſt es bekannt, daß die Myſtiker und Fanatiker, die das verbum Dei internum, oder die ihnen von Gott unmittelbar und ohne die heilige Schrift mitgetheilte Kenntniß göttlicher Dinge rühmen, und das äußerliche Wort Gottes (verbum externum, d. i. die

---

*) Eckermann (Handb. d. Dogm. 1 B. S. 673.) ſchreibt dem Worte eine göttliche Kraft zu, in wiefern man an deſſen göttlichen Urſprung glaube. Dieſes iſt aber freilich nur relativ, und auf die Bekehrung zum Chriſtenthume anwendbar.

heilige Schrift) verachten, hier die Gegner unſrer Kirche ſind [453]).

Zweiter Abſchnitt.

Von den Sacramenten.

§. 192.

Kirchl. Lehre von den Sacramenten überhaupt.

Unter die Gnadenmittel rechnen die ſymboliſchen BB., nächſt dem Worte Gottes, die Sacramente. Sie verſtehen unter einem Sacramente eine äußerliche feierliche Handlung, die von Gott oder Chriſto angeordnet, und mit welcher die Vergebung der Sünde um Chriſti willen verbunden iſt [454]). Es gehört alſo zweierlei zu

---

453) Dahin gehörten Schwenkfeld, Weigel, Jak. Böhme, Gichtel, Dippel, Edelmann und andre Myſtiker, auch in England die Quäker und Methodiſten. S. Beck, comm. hist. p. 660 sqq. Plancks Geſch. des prot. Lehrb. 5. Th. zu Anf. Calov syst. loc. theol. I, p. 692 sqq. Quenſtedt syst. Vol. I, p. 169 sqq. — Die Meinung der Fanatiker, welche das geſchriebene Wort verachten, und die Art. Schm. p. 331 sq. F. C. p. 828. ausdrücklich verworfen wird, beſchreibt Melanchthon (Apol. VII. p. 202.) treffend: „Prodest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines, qui somniant, Spiritum S. dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant otiosi, taciti, in locis obscuris, expectantes illuminationem, quemadmodum olim Enthusiastae docebant, et nunc docent Anabaptistae.“ Vergl. Mori epit. p. 233.

454) So definirt ſie die Apol. VII. de numero et usu sacrament., p. 200.: „Ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiae,“ was p. 201. noch näher dahin beſtimmt wird, ein Sacrament müſſe expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae haben. Auf eben dieſes kommt die Definition heraus, die in der Apol. XII. de Missa, p. 253. gegeben wird: „Sacramentum est ceremonia,

einem Sacramente: zuerſt eine äußerliche göttlich angeordnete Handlung, und zweitens die mit ihr verbundene Verheißung der Gnade Gottes in Chriſto [455]). Der Ritus, oder das äußerliche Zeichen, iſt das Symbol, das die Verheißung der Gnade abbildet, das Herz zum Glauben bewegt, und das auf Gottes oder Chriſti Anordnung beruhen muß [456]). Die Verheißung aber, die auch oft das Wort Gottes (Luther im kl. Katech. p. 329. 377., im gr. Katech. p. 537. 538. 539., und vom Abendmahl p. 553.; eben ſo die Concordienformel p. 731. 751.) genannt wird, bezieht ſich auf die durch Jeſum zu erlangende Vergebung der Sünde, daher die Sacramente nicht nur im Allgemeinen signa gratiae, ſondern auch beſtimmter signa Novi Test., signa remissionis peccatorum bei-

---

vel opus (eine äußerliche Handlung), in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio."

455) Apol. XII. p. 267.: „Duo sunt in sacramento, signum et verbum; verbum in N. T. est promissio gratiae addita."

456) Apol. XII. p. 267.: „Ceremonia est quasi pictura verbi (d. i. promissionis) seu sigillum, ut Paulus (Rom. 4, 11.) vocat, ostendens promissionem." —— p. 268.: „Sacramentum institutum est, ut illa species, incurrens in oculos, moveat corda ad credendum." — Ebendaſ. VII. p. 200 f.: „Corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem. Sicut autem verbum incurrit in aures ut feriat corda; ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus." — A. C. VIII.: „Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia."

457) Apol. VII. p. 200.: „Hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria Novi Testamenti. Certo enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore Domini, cum absolvimur, quod vere ignoscat nobis Deus propter Christum." — Ap. VII. p. 267.: „Recte definiunt, sacramenta in Novo T. esse signa gratiae" -- Ap. V. p. 167.: „Sacramenta sunt signa N. T., hoc est signa promissionis gratiae."

ßen[457]), und keine vorchriſtliche Einrichtung unter die Sacramente gerechnet wird[458]).

Von den Abſichten der Sacramente wird gelehrt, ſie ſollten, nebſt dem Worte und dem Bekenntniſſe, äußerliche Kennzeichen der chriſtlichen Kirchengemeinſchaft, oder des chriſtlichen Bekenntniſſes ſeyn[459]), und zugleich Zeugniſſe und Beſtätigung der Gnade Gottes, Erinnerung an die Wohlthaten Chriſti und Erweckungen zu deren rechtem Gebrauch[460]). Die Kraft der Sacramente iſt nämlich, daß ſie als Zeugniſſe und Zeichen der Gnade (ſ. Anm. 457 f.) die Vergebung der Sünde darbieten, und den ſeligmachenden Glauben an die Verſöhnung wecken und befeſtigen[461]). Sie wirken dieſes aber nur bei

---

458) Ap. VII. p. 202. wird die Behauptung der Römiſchen, daß die Ehe ein Sacrament ſey, dadurch beſtritten, weil ſie zwar das mandatum Dei und auch promissiones habe, die letztern aber nicht zum N. T. gehören, da doch die Sacramente „proprie sint signa Novi T., et testimonia gratiae remissionis peccatorum."

459) Apol. IV. p. 144.: „Concedimus, quod hypocritae et mali in hac vita sint admixti Ecclesiae, et sint membra ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae, hoc est, verbi, professionis et Sacramentorum." — A. C. XIII.: „Notae professionis („Zeichen, dabei man äußerlich die Chriſten kennen möge") inter homines etc."

460) A. C. XIII.: „Sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita." — Vergl. die Wiederholung dieſes Satzes in der Apol. p. 200. — Vom Abendmahl ſagt die Apol. XII. p. 268.: „Ad hunc usum (ut fides vivificet per terrefacta corda) instituit Christus, cum jubet facere in sui commemorationem. Nam meminisse Christi est — meminisse beneficia Christi, eaque fide accipere, ut per ea vivificemur."

461) Siehe die in der vorig. Anmerk. angeführte Stelle der Augsb. Conf. — „Exhibent hoc, quod offert promissio" ſ. die 454ſte Anmerk. — Die Theologen drückten dieſes durch den Kanon aus: sacramenta sunt non tantum signa significantia,

rechtem Gebrauche, nicht ex opere operato, d. h. durch das Theilnehmen an der äußerlichen Handlung, ſondern durch den Glauben, welcher der Verheißung der Gnade Gottes trauet [462]); hingegen wird ihre Wirkſamkeit nicht verhindert oder geſchwächt, wenn ſie auch gleich von einem gottloſen und ungläubigen Religionsdiener verwaltet werden, weil ihre Wirkſamkeit ſubjectiv vom Glauben des Empfangenden, objectiv von der Kraft der göttlichen Stiftung abhängt [463]).

---

sed praebentia et exhibitiva, d. h. ſie ertheilten die Wohlthat, die ſie anzeigen, wirklich. — Apol. III. p. 116.: „Baptismus et coena Domini sunt signa, quae subinde admonent, erigunt et confirmant pavidas mentes, ut credant firmius, remitti peccata.“ Vergl. Cat. maj. art. 3. p. 500. — Ap. V. pag. 167.: „Sacramenta offerunt remissionem peccatorum.“ — Ebend. XII. p. 267.: „Verbum (d. i. die Verheißung beim Sacrament) offert remissionem peccatorum.“

462) Nur bei einem usu legitimo ſind die Sacramente Gnadenmittel. S. 348ſte Anmerk. — A. C. XIII.: „Utendum est Sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. Damnant igitur illos, qui docent, quod Sacramenta ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in usu Sacramentorum, quae credit remitti peccata.“ — Apol. II. p. 71.: „Fingunt (adversarii) Sacramenta conferre Spiritum S. ex opere operato, sine bono motu accipientis, quasi vero otiosa res sit donatio Spiritus S.“ — Ausführlich beſtreitet die Apol. VII. p. 203. die päpſtlichen Gegner, „qui docent, quod sacramenta, non ponenti obicem, conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis, — sine fide. — Fides debet accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur. Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. Der Glaube aber ſey fides specialis, quae credit, offerri remissionem peccatorum.“ — Eben dieſes Ap. XII. p. 267. 268.

463) A. C. VIII.: „Licet uti Sacramentis, quae per malos administrantur, juxta vocem Christi Matth. 23, 2. — Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. Damnant Donatistas et similes, qui negabant licere uti ministe-

Was die Zahl der Sacramente betrifft, ſo konnte die Kirche nach der vom Sacramente gegebenen Definition die ſieben Sacramente der römiſchen Kirche nicht annehmen, und die Apologie im 7ten Art. de numero et usu Sacramentorum ſchließt die Firmelung, die letzte Oelung, die Ordination, und die Ehe von der Zahl der Sacramente aus, und nimmt deren drei an; Taufe, Abendmahl und die Abſolution, welche sacramentum poenitentiae ſey [464]). Sie erklärt dabei, daß nicht viel darauf ankomme, wie viel man Sacramente zähle, wenn nur die Sache ſelbſt, welche Gottes Befehl und Verheißung habe, dadurch nicht leide [465]), und iſt daher auch geneigt, das Predigtamt (das jedoch keine Ceremonie iſt), und das Auflegen der Hände bei der Ordination, mit unter die Sacramente zu rechnen, weil beides von Chriſto ver-

---

rio malorum in ecclesia, et sentiebant ministerium malorum inutile et inefficax esse." Wiederholt Ap. IV. de eccles. p. 144. und 155.: „Sacramenta sunt efficacia, etiamsi per malos ministros tractentur, quia ministri funguntur vice Christi, non repraesentant suam personam. — Vergl. groß. Kat. vom Sacramente des Alt. p. 554 f. — Die Concordienformel zeichnet als einen Schwenkfeldiſchen Irrthum aus: „Quod is Ecclesiae minister non possit alios salubriter docere, aut Sacramenta rite administrare, qui non ipse sit vere renovatus, justus, pius."

464) P. 200.: „Vere igitur sunt Sacramenta, baptismus, coena Domini et absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae." Auch Luther hatte in ſ. Schrift von dem babyl. Gefängniß noch drei Sacramente angenommen, (S. Plancks Geſch. des prot. Lehrbegr. 1 Thl. S. 287. 300.) nämlich die Taufe, die Buße und das Brod (Abendmahl), aber dabei geſagt: „Wiewohl, wenn ich nach dem Brauche der Schrift rede, ich nicht mehr denn ein Sacrament habe, und drei ſacramentirliche Zeichen."

465) Ap. VII. p. 200.: „Nec multum referre putamus, etiamsi docendi causa alii numerant aliter, si tamen recte conservent res in Scriptura traditas. Nec veteres eodem modo numeraverunt." — p. 202.: „Nemo vir prudens de numero aut vocabulo magnopere rixabitur, si tamen illae res retineantur, quae habent mandatum Dei et promissiones."

ordnet ſey und Verheißung habe [466]). Luther dagegen zählt im gr. Katech. ausdrücklich nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, und läßt das sacr. poenitentiae weg, weil es nichts andres ſey, als eine Erneuerung der Taufe [467]). Und hierbei iſt es auch in der Kirche geblieben.

§. 193.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre von den Sacramenten überhaupt.

In der Lehre von den Sacramenten würden viele Verwirrungen vermieden worden ſeyn, wenn man die Natur der Sacramente nicht nach der Bedeutung des Worts zu beſtimmen, und die Sache vom Worte abhängig zu machen verſucht hätte [468]). Die Kirchenväter nahmen

---

466) Ebend. p. 201.: „Si ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et magnificas promissiones. — Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur."

467) Cat. maj. heißt es im Eingange zur Lehre von der Taufe: „Superest, ut de duobus quoque Sacramentis, ab ipso Christo institutis, disseramus;" und aus den Ueberſchriften ſieht man, daß nur Taufe und Abendmahl für Sacramente gehalten werden, nicht aber die Beichte und Abſolution. Von dieſer heißt es dagegen ebendaſ. p. 549.: „Baptismus aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacramentum comprehendit, quod poenitentiam appellare consueverunt, quae proprie nihil aliud est, quam baptismus, aut ejus exercitium. Quid enim poenitentia dici potest aliud, quam veterem hominem magno adoriri animo, — ac novam vitam amplecti? Quare vivens in poenitentia in baptismo versaris." Die Verpflichtung der Taufe zu einem chriſtlichen Leben ſey eine bleibende, und die Rückkehr zu dieſer Verpflichtung bei der Buße ſey „regressus quidam et iteratio baptismi."

468) Ueber die Sacramente überhaupt: J. C. Dannhauer, mysteriosophia, s. doctrina de Sacramentis ecclesiae. Argent. 1646. 8. J. B. Carpzov vindicatio doctrinae de Sacramentis in genere. Lips. 1651. 4. J. S. Baumgarten, de sacramentis generatim spectatis. Hal. 1753. Heilmann, diss. de finienda justa sacramenti notione. Rint. 1758. und in ſ.

dieſes Wort nicht ſowohl aus dem lateiniſchen Sprachgebrauche[469]), als vielmehr aus der Bibel und der versio vulgata in den kirchlichen Sprachgebrauch auf. Die Vulgata nämlich pflegt μυστήριον durch Sacramentum zu überſetzen[470]). Die Kirchenväter brauchten daher auch Sacram. von Geheimniſſen, Allegorien, den Symbolen heiliger Sachen, und religiöſen Ceremonien. Tertullian war es hauptſächlich (apologet. c. 47. de praescr. c. 40.), der dieſes Wort namentlich auf Taufe und Abendmahl, als Ceremonien von geheimer Bedeutung und Kraft, übertrug, die man in der alten Kirche immer mit dieſen Namen belegte, ſo wie auch der Verfaſſer der Clementiniſchen Recognitionen nur Taufe und Abendmahl als die Religionshandlungen kennt, welche den Chriſten zu Erlangung der göttlichen Gnade nothwendig ſeyen*). Bei der Unbeſtimmtheit des Worts, und da es noch keine beſondere dogmatiſche Bedeutung hatte, war auch keine Zahl der Sacramente beſtimmt, oder vielmehr Sacramentum wurde willkürlich gebraucht, ohne daß man damit

---

opp. Vol. I. p. 433. Ge. Alex. Ruperti: über die Sacramente unſrer Kirche, Taufe und Abendmahl. In ſ. theol. Miscellen, 2. B. Hamb. 1817. und 3. B. 4. Band.

469) Sacramentum, eigentlich das Weihen, das Geweihte: das Geld, das die ſtreitenden Parteien beim Pontifex M. bis zu Ende des Proceſſes niederlegen mußten, das, weil es an einem geweihten Orte niedergelegt war, nun res sacra, sacramentum hieß; jusjurandum, weil man ſich dabei den Strafen der Götter, im Falle des Meineids, weihte; daher auch jusjurandum militare, der Militäreid, durch den das Haupt der Krieger dem Tode geweiht wurde (caput sacrabatur), wenn ſie den Eid brachen, Liv. 22, 38. Ernesti Clav. Cic. Gronov. ad Gellii noct. Att. 16, 4.

470) So die Vulg. in Eph. 1, 9. 3, 3. 9. 5, 32. 1 Kor. 15, 51. Koloſſ. 1, 27. 1 Tim. 3, 16. Apok. 1, 20. 17, 7. Dan. 2, 18. 30. 47. 4, 6. Tob. 12, 7. Weish. 2, 22. 6, 24. 12, 5.

*) Clem. Rom. Recognit. I, 55.: „Aliter nullo modo eos ostendi posse salvari, nisi per sancti Spiritus gratiam trinae invocationis dilui baptismate properarent, et eucharistiam Christi domi sumerent.“

der Sache, von der man es brauchte, eine beſtimmte Eigenſchaft oder einen Vorzug zuſchreiben wollte[471]). Sieben Sacramente zählte zuerſt Otto Bambergenſis (1124), und nach ihm Petrus Lombardus, durch deſſen Anſehen dieſe Zahl in der lateiniſchen Kirche, einige Häretiker, z. B. die Waldenſer, ausgenommen, allgemein angenommen wurde[472]); nämlich Taufe, Firmelung (confirmatio), Buße (poenitentia), Abendmahl, Prieſterweihe (ordo sacerdotalis), Ehe, und letzte Oelung[473]). Der Begriff des Sacraments wurde aber hauptſächlich von Thomas von Aquino dahin beſtimmt, es ſey eine äußerliche bedeutende Handlung, verbunden mit feierlichen Worten, durch welche der Menſch geheiligt, und der Wohlthaten der Gnade Gottes theilhaftig gemacht werde[474]). So blieb die Lehre ohne beſondern Streit bis zur Reformation.

Die Stifter unſrer Kirche gingen mit Recht nicht von dem vieldeutigen Worte, ſondern von der Sache

---

471) Suicer, thes. eccl. II. p. 382 ff. Rabanus Maurus (Mitte des 9ten Jahrh.) zählte 4 Sacramente: die Taufe, den Körper Chriſti, das Blut Chriſti, die Weihe; Paſchaſius Radbertus zählte drei, unter ihnen das Fußwaſchen; Andre zählten mehrere.

472) Die griechiſche Kirche zählte anfangs nur ſechs, ſpäterhin auch ſieben, nämlich tria primi und quatuor secundi ordinis. Sie ſind: baptismus, chrisma sancti unguenti (Firmelung), eucharistia, manus impositio (Ordination), matrimonium, poenitentia, sacrum oleum. Taufe, Abendmahl und Buße ſind die Sacr. primi ord. — Die Häretiker in dieſer Kirche, die Armenier, Kopten, Thomaschriſten weichen hierin wieder ab.

473) Wahrſcheinlich gab entweder die Heiligkeit der Zahl ſieben, oder die Lehre von den ſieben Seelenkrankheiten, welche die Sacramente heilen ſollten, Veranlaſſung zu dieſer Beſtimmung. Schröckhs Kirchengeſchichte, 29. Bd. S. 40. 156 f. 217.

474) „Actio verbis juncta solennibus, qua significatur et exhibetur effectus gratiosus.“ Er erklärte die Sacramente nach dem Sündenfalle für nothwendig zur Seligkeit, und leitete ihre Kraft vom Leiden Jeſu ab. Petrus Lomb. hatte Sacramentum definirt: „Id, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.“ Auch nahm er zuerſt Sacramente des A. T. an.

ſelbſt aus. Sie beſtimmten den Begriff nicht philologiſch, ſondern dogmatiſch, nämlich: ſolche feierliche von Chriſto ſelbſt angeordnete Ceremonien, durch welche der Zweck des Chriſtenthums (die Erlöſung der Menſchen von der Erbſünde und ihren Strafen) befördert werde. Sie fanden nur zwei Ceremonien von dieſer Beſchaffenheit, Taufe und Abendmahl, und von dieſen war eigentlich ihre Definition eines Sacraments abſtrahirt. Daß ſie dieſe Handlungen Sacramente nannten, geſchah, weil ſie ſchon früher durch dieſen Namen ausgezeichnet worden waren. Sie hätten aber beſſer gethan, wenn ſie ſich, wie auch Carlſtadt und Zwingli riethen, dieſes unbeſtimmten Worts ganz enthalten hätten, da ſie ja nicht die Sache für den Namen, ſondern einen Namen für die Sache ſuchten. Sie konnten aber um ſo eher beiden Handlungen einen neuen Namen geben, da dieſelben zwar im N. T. als das äußerliche Vereinigungszeichen der Chriſten, und als Mittel der Mittheilung der Wohlthaten des Chriſtenthums dargeſtellt (1 Kor. 12, 13. 1 Joh. 5, 6.), nirgends aber mit einem gemeinſchaftlichen Namen, am wenigſten mit dem Worte μυστήριον, Sacramentum, benennt werden. Denn in 1 Kor. 4, 1. ſind die μυστήρια etwas andres als Taufe und Abendmahl. S. 1 Kor. 1, 17.

Die Richtigkeit der ſymbol. Definition eines Sacraments kann daher nur nach den beiden Handlungen, von denen ſie abſtrahirt iſt, geprüft und beurtheilt werden. Eben dieſes gilt von ihren Behauptungen von der Kraft der Sacramente und der Verwaltung derſelben. Die nachfolgenden Theologen unſrer Kirche mögen aber nicht getadelt werden, wenn ſie das Weſen eines Sacraments aus dem Weſen der Taufe und des Abendmahls näher zu beſtimmen ſuchten; denn auch die Reformatoren gingen davon aus[475]). Dagegen dürfte es ſich weniger rechtfer-

---

475) Man definirte: „Actio sacra, divinitus instituta, tum elemento, sive signo externo, tum re coelesti constans,

tigen laſſen, den allgemeinern Begriff einer religiöſen Ceremonie mit dem Worte Sacrament zu bezeichnen [476]).

Sehr richtig iſt aber die Behauptung der ſymboliſchen Bücher, daß die Sacramente als bloßes opus operatum nichts nützen, d. h. keine objective Wirkung zur Seligkeit haben. Denn dieſe wird im N. T. nicht nur im Allgemeinen vom Glauben der Gebeſſerten abhängig gemacht, ſondern Joh. 3, 5. vergl. V. 4. 6. wird neben dem Waſ-

---

qua Deus non solum obsignat promissionem gratiae, hoc est gratuitae reconciliationis, Evangelii propriam; sed etiam bona coelestia, in singulorum Sacramentorum institutione promissa, per externa elementa, singulis utentibus vere exhibet, fidelibus autem salutariter applicat.“ So Hutter. Man forderte zu einem Sacramente verbum et elementum, oder mandatum Dei, und zwar expressum et universale (gegen die Sacramente der römiſchen Kirche) und materiam terrestrem, bei der Taufe das Waſſer, beim Abendmahl Brod und Wein, und materiam coelestem, oder bonum invisibile, bei der Taufe den heil. Geiſt, die Vergebung der Sünden, oder auch den Glauben, beim Abendmahl Leib und Blut Chriſti, Vergeb. d. Sünde. — Zwiſchen beiden nahm man eine unionem sacramentalem an, und rechnete zur Verwaltung des Sacraments die actus formales: consecratio, datio, acceptio, oder wie es Ammon in ſ. Summa ausdrückt: recitatio verborum institutionis, dispensatio symboli et acceptio. — Kürzer, und doch den ſymb. BB. gemäß, definirten Erneſti, Seiler, Buddeus und Andre sacram. als ritum divinitus institutum, in quo cum re sensibili exhibetur bonum invisibile ad salutem recte utendum. — Der ältere Lehrbegriff der Theologen iſt vorgetragen in: Balth. Meisner, doctrina orthodoxa de Sacramentis V. et N. T. XX. dissertationibus inclusa. Francof. et Lips. 1708. 4. Chr. Fr. Wernsdorf, diss. de natura et indole Sacramentorum ecclesiae nostrae. Vit. 1775. 4.

476) Socinianer, Arminianer und Mennoniten erklärten ſie für Ceremonien, durch welche ſich die Chriſten von andern Religionsverwandten unterſchieden. — Döderlein (inst. th. chr. II. 814.) definirt: „Cultus publici Christiani arbitrarii actus, divinitus institutos.“ Ammon (Summa §. 141.): „Sacramenta in universum spectata mysteria sunt visibilia, h. e. actus solennes ad religionem pertinentes.“

ſer auch der Geiſt, Mark. 16, 16. neben der Taufe auch der Glaube als Erforderniß der Seligkeit genannt, und vom Abendmahl verſichert Paulus 1 Kor. 11, 27 f., daß ein unwürdiger Genuß deſſelben, folglich auch die Handlung ſelbſt, wenn das Gemüth an ihr keinen Theil nimmt, ohne Nutzen ſey. Auch ergibt ſich dieſes, wie wir ſehen werden, aus der Natur dieſer beiden Ceremonien von ſelbſt.

Eben ſo gegründet iſt es, daß die Wirkſamkeit dieſer Handlungen nicht von der moraliſchen Beſchaffenheit deſſen, der ſie adminiſtrirt, abhängt[477]). Denn die Wohlthaten, die das Sacrament gewährt, ſind ein Geſchenk Gottes, und hängen nicht von der Intention des Prieſters ab, den man ſonſt im myſtiſchen Beſitz jener Wohlthaten denken müßte. Von Seiten des Empfängers aber iſt es der Glaube, der den Nutzen des Sacraments, oder ſeine Wirkung zur Seligkeit bedingt, und dieſer iſt gleichfalls vom Ausſpender des Sacraments unabhängig, und gehört zur ſubjectiven Beſchaffenheit des Empfängers. Doch leidet dieſes eine Einſchränkung, in wiefern das Mißtrauen, oder die Verachtung des Empfängers gegen den Austheiler, die Zuverſicht beim Empfange des Sacraments ſtört, und alſo den ſubjectiven Seelenzuſtand des Empfängers verändert; was beſonders dann der Fall iſt, wenn ein Geiſtlicher ſich grober, ärgerlicher Vergehungen ſchuldig gemacht hat. Nicht mit Unrecht urgirten dieſes die ſogenannten Pietiſten.

Die beiden Ceremonien aber, welche Jeſus in ſeiner Kirche anordnete, ſind nicht für überflüſſig oder entbehr-

---

477) Die römiſche Kirche, ob ſie gleich behauptete, die Sacramente ſeyen als opus operatum nützlich, verlangte doch zu ihrer Wirkſamkeit die „intentionem ministri sacrorum saltem faciendi, quod facit ecclesia (Conc. Trid. sess. 7. can. 11.);“ ſo wie ſie auch behauptete, daß Taufe, Firmelung und Prieſterweihe dem, der ſie empfange, einen characterem indelebilem (den man jedoch nicht auf einerlei Weiſe erklärte) mittheilten.

lich zu halten. Denn die Religion ſoll nicht bloß Sache des Verſtandes, ſondern auch des Gefühls ſeyn, und zu letzterm kann man am wirkſamſten ſprechen durch Symbole, in welchen die religiöſen Ideen für die Sinnlichkeit gleichſam anſchaulich werden. Auch iſt es dem Menſchen natürlich, innere Empfindungen durch äußerliche Handlungen auszudrücken; und umgekehrt werden innere Empfindungen durch äußerliche Handlungen, beſonders wenn ſie gleichförmig ſind und eine beſtimmte Abſicht haben, geweckt. Alle Religionen haben daher ihre Symbole und Ceremonien, ja ohne ſie beſteht keine Religion als öffentliches Bekenntniß. Die Ceremonien der chriſtlichen Religion ſind nicht nur einfach, und überall anwendbar, ſondern ſie deuten auch beide den Hauptzweck des Chriſtenthums, die Reinigung von der Sünde und ihrer Schuld, ſinnvoll an. Daß ſie göttlicher Anordnung ſind, unterſcheidet ſie von andern von der Kirche geordneten Ceremonien, d. h. von ſolchen feierlichen Handlungen, welche eine anſchauliche Darſtellung gewiſſer religiöſer Ueberzeugungen oder Geſinnungen ſeyn ſollen[478]). Auch beſtätigt die Erfahrung, namentlich beim Abendmahle, die Wirkſamkeit dieſer Handlungen. Da das Chriſtenthum, wenn es ſich fortpflanzen und ausbreiten ſollte, die Form einer Kirche oder äußerlichen Geſellſchaft annehmen mußte; ſo bedurfte es auch gewiſſer Symbole, an denen ſich dieſe Geſellſchaft halten und bilden konnte. Die Kirche betrachtet ſie daher mit Recht als notas professionis. Und da dieſe Symbole auf den letzten Zweck des Chriſtenthums hindeuten und hinwirken: ſo

---

478) Reinhards Moral. 3. B. S. 686. Ueber den Nutzen und Gebrauch der Ceremonien ſ. Deſſ. Mor. 5. B. §. 465. Vergl. mit Jeruſalems Betrachtungen ꝛc. 1 Thl. S. 380. — „Der Unterſchied des Sacraments vom Symbol beſteht darin, daß erſteres göttlicher Einſetzung, unwandelbaren Beſtandes, und darum Gegenſtand heiliger Scheu und Ehrfurcht iſt.“ De Wette, Relig. und Theol. S. 248.

verehrt ſie in ihnen nicht ohne Grund Mittel der Gnade und Hülfen zur Seligkeit. In wieweit das Symboliſche des Sacraments von Chriſto ſelbſt beſtimmt iſt, ſteht der Kirche kein Recht zu, Etwas zu verändern; doch kann ſie nach Zeit und Umſtänden Etwas hinzuthun, das jedoch mit den Abſichten des Stifters der Religion übereinſtimmen muß. (Michaelis, Dogm. S. 495.)

§. 194.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre von der Zahl der Sacramente.

Der Streit über die Zahl der Sacramente iſt ein bloßer Wortſtreit, ſo lange man ihn auf den Gebrauch und die Bedeutung des Worts gründet, da dieſe unbeſtimmt und weit iſt. Es kommt daher alles auf die Definition eines Sacraments an; die Richtigkeit der Definition aber kann nicht nach philologiſchen, ſondern nur nach dogmatiſchen Gründen geprüft werden. Und von dieſer Seite betrachtet, muß die Definition unſrer Kirche als vorzüglich erſcheinen, weil ſie nicht nach jeder arbiträren Ceremonie, nicht nach beliebigen Symbolen fragt, ſondern nach ſolchen, welche der Stifter des Chriſtenthums ſelbſt angeordnet hat, die alſo in ſeiner Kirche allgemein ſeyn, von allen beobachtet werden ſollen, und mit dem letzten Zwecke des Chriſtenthums in der engſten Verbindung ſtehen. Solche Ceremonien müſſen uns beſonders wichtig und heilig ſeyn; und als ſolche erkennt unſre Kirche nur die Taufe und das Abendmahl. Sie hat dazu guten Grund. Denn theils ſind dieſes die einzigen, von allen Bekennern ſeiner Lehre zu beobachtenden Ceremonien, welche Jeſus angeordnet hat; theils iſt an dieſe Ceremonien allein von ihm die Vergebung der Sünde geknüpft worden; theils endlich folgen aus der Natur und dem Zwecke des Chriſtenthums, als

einer Erlöſungsanſtalt, nur zwei Sacramente, eins der Verſöhnung, das Abendmahl, und eins der Wiedergeburt, die Taufe. S. 1. Thl. S. 51. Auch nach der im 1. Thl. S. 196. angegebenen allgemeinen Abſicht des Chriſtenthums bedarf es nur zweier Sacramente, eines, das den Zutritt zum Reiche Gottes oder zur Kirche vermittelt und dem Bekenner des Chriſtenthums die Pflicht eines Wandels, gemäß ſeiner eignen Beſtimmung, auflegt, die Taufe; und eines, das ihn auf das ewige Leben hinweiſet, und das Bewußtſeyn, daß die Pflicht höher ſtehe als das irdiſche Leben, in ihm erweckt, die Feier des Todes Jeſu. Mit Recht wurde daher in der Folge die Abſolution, welche Melanchthon früher noch zu den Sacramenten rechnete, aus ihrer Zahl ausgeſchloſſen, und es hat keinen Beifall gefunden, daß Auguſti (Syſtem der chriſt. Dogm. S. 278.) die Taufe als Sacrament des Geiſtes, das Abendmahl als Sacrament des Sohnes, und die Abſolution als Sacrament des Vaters betrachten wollte. Die letztere kann um ſo weniger das Sacrament des Vaters genannt werden, da ſie, wenn anders dort von ihr die Rede wäre, Joh. 20, 22 f. dem Geiſte zugeſchrieben werden würde. Kaiſer (monogr. theol. chr. dogm. p. 224 sq.) erinnert zwar, daß außer Taufe und Abendmahl auch noch eine andere äußerliche Handlung im N. T. genannt werde, durch welche die göttliche Gnade mitgetheilt werde, nämlich die communicatio facultatis spiritualis et extraordinariae, gratiosae animorum conversioni annexa (χαρίσματα, Joh. 20, 22. Apoſt. 8, 15—21. 9, 12—17. 2 Kor. 12, 4 ff.); geſteht aber ſelbſt, daß dieſe Gaben nicht für alle Zeiten beſtimmt ſeyen. — Ammon (summa p. 251.) iſt geneigt, auch die redditio animae in manus domini mit zu den Sacramenten zu rechnen, wobei er ſich auf Apoſt. 7, 59. und 2 Tim. 1, 12. bezieht. Das Letztere iſt aber keine Ceremonie, keine ſymboliſche Handlung, ſondern nur ein

bildlicher Ausdruck. Karrer*) ſuchte aus Luk. 24, 47. Apoſt. 2, 38. Joh. 20, 25. aufs Neue zu erweiſen, daß die Buße ein Sacrament ſey.

Da jedoch das ganze Werk der Erlöſung ſich in der Wiedergeburt und Verſöhnung erſchöpft; ſo behauptet wohl unſre Kirche ganz richtig, daß die übrigen fünf Sacramente der römiſchen und griechiſchen Kirche keine Sacramente, d. h. unter den von ihr aufgeſtellten Geſchlechtsbegriff, den ſie mit dem Worte Sacrament bezeichnet, nicht zu ſubſumiren ſeyen.

Denn was 1) die Buße betrifft: ſo iſt ſie keine Ceremonie; die Beichte und Abſolution aber iſt keine Vorſchrift Chriſti. Man berief ſich zwar wegen der Abſolution auf Matth. 16, 19., wo aber bloß von Petrus, und auf Joh. 20, 22 f., wo aber bloß von den Apoſteln, nicht von allen Lehrern die Rede iſt. (S. Amt der Schlüſſel.) 2) Die Firmelung iſt zwar ein löblicher Gebrauch, aber ſie iſt nirgend vorgeſchrieben [479]). Denn Apoſt. 8, 17. 19, 6., worauf man ſich berief, iſt theils nur von den beſondern Geiſtesgaben der erſten Chriſten, die zur beſſern Ausbreitung der chriſtlichen Religion dienten, theils endlich von einem Gebrauche, den die Apoſtel bei Neubekehrten zu beobachten pflegten, die Rede. Man kann alſo wohl dieſen Gebrauch bei Täuflingen gleichfalls nachahmen, aber man hat keine Urſache, ihn als Vor-

---

*) Abhandl.: Iſt es denn ſo ganz erweislich, daß es nur zwei Sacramente gibt? In Bertholdts krit. Journ. 12. B. S. 342 — 345.

479) Sie wird beſchrieben: actus episcopi oleum, balsamo mistum, et consecratum confirmandorum fronti illinentis, adjecta formula solemni, et eo effectu, ut gratia gratum faciens conferatur, et recipiatur quis in militiam Christi. Ueber dieſ. Gebrauch ſ. Bingham, Orig. eccl. Vol. IV. p. 344. Fr. Brenner: Geſchichtliche Darſtellung der Firmung von Chriſto an bis auf unſre Zeiten, mit beſtändiger Rückſicht auf Deutſchland. Bamb. u. Würzb. 1820. 8.

ſchrift anzuſehen, oder davon eine beſondre Wirkung zu erwarten. Sie entſtand aus der Gewohnheit der alten Kirche den Täuflingen die Hände aufzulegen und ihre Stirne mit heiligem Oel zu ſalben, was anfangs zugleich mit der Taufe geſchah, daher auch noch jetzt die griechiſche Kirche die Firmelung mit der Taufe verbindet *). Etwas Aehnliches iſt die in unſrer Kirche übliche Confirmation der Kinder, wenn ſie die Schule verlaſſen, und in die Reihe erwachſener Chriſten eintreten. Sie wurde zuerſt (1534) in Pommern, ſpäter in Heſſen, (1677) in Frankfurt, (1723) in Sachſen, und dann in allen evangeliſchen Ländern Deutſchlands eingeführt **). Sie ſoll zunächſt, was auch ihr Name ſagt, eine Beſtätigung (confirmatio) der Verpflichtungen, welche die Taufe auflegt, von Seiten des Täuflings ſeyn, der nun das, was früher die Pathen an ſeiner Statt angelobt und bekannt haben, ſelbſtſtändig verſpricht und bekennt.

---

*) Constitut. apostol. lib. III, c. 16.: *Σὺ οὖν ὦ ἐπίσκοπε, ἐκείνῳ τῷ τύπῳ χρίσεις τὴν κεφαλὴν τῶν βαπτιζομένων τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ, εἰς τύπον τοῦ πνευματικοῦ βαπτίσματος. Ἔπειτα τὴν ἱερὰν ἐπ' αὐτοῖς εἰπὼν καὶ ἐπονομάσας ἐπίκλησιν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, βαπτίσεις αὐτοὺς ἐν τῷ ὕδατι· καὶ τὸν μὲν ἄνδρα ὑποδεχέσθω ὁ διάκονος, τὴν δὲ γυναῖκα ἡ διάκονος. Καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἐπίσκοπος χριέτω τοὺς βαπτισθέντας τῷ μύρῳ.* Ueber die Bedeutung des Ganzen heißt es cap. 17.: *Ἐστὶ τοίνυν τὸ μὲν βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον· τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς· καὶ τὸ ἔλαιον ἀντὶ πνεύματος ἁγίου· ἡ σφραγὶς* (das Zeichen des Kreuzes), *ἀντὶ τοῦ σταυροῦ· τὸ μύρον, βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας.* Ferner lib. VII, c. 22.: *Χρίσεις δὲ* (den Täufling) *πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ· ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι· καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ· ἵνα τὸ μὲν χρίσμα μετοχὴ ᾖ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν. Εἰ δὲ μήτε ἔλαιον ᾖ, μήτε μύρον, ἀρκεῖ ὕδωρ, καὶ πρὸς χρίσιν, καὶ πρὸς σφραγῖδα, καὶ πρὸς ὁμολογίαν τοῦ ἀποθανόντος ἤτοι συναποθνήσκοντος.* Vergl. das 41ſte Kapitel der Constit. apost.

**) S. H. W. Bädecker, über Confirmation und Confirmandenunterricht. Götting, 1823. 8.

Sie fordert alſo, daß der Täufling ſeinen Glauben an Vater, Sohn und Geiſt bekenne, ſich verpflichte, nach den Vorſchriften des Chriſtenthums zu leben und die Pflichten eines Mitglieds der chriſtl. Kirche zu erfüllen. Es iſt daher ſehr fehlerhaft, wenn man die Confirmation bloß als ein Gelübde zu einem tugendhaften Leben betrachtet, das man jeden jungen Menſchen auch auf die philoſophiſche Moral ablegen laſſen könnte. — Nächſtdem aber hat die Confirmation auch noch eine zweite Hauptwirkung, welche gewöhnlich überſehen oder doch nicht gehörig berückſichtigt wird, nämlich den Beitritt zu einer der chriſtlichen Specialkirchen zu beſtimmen. Dieſes iſt nicht ſchon durch die Taufe geſchehen, die bloß den Glauben an Vater, Sohn und Geiſt, nach der Lehre des Chriſtenthums fordert, ohne dieſe Lehre näher zu beſtimmen. Die Taufe bewirkt nur den Beitritt zur allgemeinen Kirche Jeſu, daher man auch die von einer Partikularkirche zur andern Uebertretenden nicht wiedertauft. Bei der Confirmation aber übernimmt der junge Chriſt die Pflichten eines Kirchenmitglieds und bekommt deſſen Rechte; er unterwirft ſich der äußerlichen Ordnung der Kirche und darf die Vortheile derſelben benutzen. Da nun in der Wirklichkeit dieſes nur geſchehen kann in einer der vorhandenen kirchlichen Gemeinſchaften; ſo muß der Confirmand ſich an eine derſelben anſchließen. In der Wirklichkeit beſtimmt daher auch nicht die Taufe, ſondern die Confirmation, welcher Kirche der junge Chriſt angehören ſoll. Es iſt alſo nicht nur zweckmäßig, ſondern ſelbſt nothwendig, dieſes dem Confirmanden bemerklich zu machen, ihm die weſentlichen Grundſätze, auf denen die evangeliſche Kirchengemeinſchaft beruht (nämlich daß allein die heil. Schrift Regel des Glaubens und Lebens der Chriſten ſeyn ſoll, daß Chriſtus das Haupt ſeiner Kirche, ohne irdiſchen Stellvertreter, daß er der alleinige Mittler und Verſöhner iſt, daß alle prieſterliche Sühnmittel nutzlos ſind, daß es keine chriſtliche Vollkommen=

heit gibt, die über der Erfüllung der Pflichtgebote ſtehe u. ſ. w.), vorzuhalten, ſie ihn bekennen zu laſſen, und ihn ausdrücklich zu einem ſelbſtſtändigen Mitgliede der evangeliſchen Kirche aufzunehmen. 3) Die letzte Oelung (unctio extrema) ſuchte man aus Mark. 6, 13. und Jak. 5, 14 f. zu beweiſen. Allein in der erſtern Stelle iſt von wunderbaren Heilungen der Apoſtel die Rede, wo die Salbung Nebenſache war, ſo wie der Speichel, den Jeſus dem Kranken aufs Auge ſtrich; und in der letztern Stelle wird die Heilung der Kranken nicht vom Salben, ſondern (V. 14.) ausdrücklich von dem Gebet abgeleitet. Wenn aber auch dieſe Stellen ſo viel beweiſen, daß man zu damaliger Zeit dem Oele eine beſondre Kraft zuſchrieb: ſo bezog man doch offenbar dieſe Kraft auf die Heilung der Krankheit ſelbſt, nicht auf die Zubereitung zum Sterben. Die ganze Stelle des Jakobus enthält aber überhaupt keine Sacramentsvorſchriften, ſondern nützliche Rathſchläge, nämlich in den Tagen des Leidens zu beten, in den Tagen des Glücks Gott zu preiſen, und bei Krankheiten die Fürbitte der Aelteſten zu gebrauchen und die Salbung mit Oel. Die griechiſche Kirche hat zwar den Gebrauch der Oelung beibehalten, aber nicht als Sterbeſacrament, ſondern als religiöſes Mittel zur Wiederherſtellung der Geſundheit. 4) Die Ehe rechnete man unter die Sacramente, weil Eph. 5, 32. die Ehe μυστήριον (die Vulgata: sacramentum) genannt werde. Aber μυστήριον bezeichnet hier nicht einen Ritus, ſondern eine Allegorie und ihre Deutung, und bezieht ſich nicht ſowohl auf Mann und Weib, deren Verhältniſſe klar und beſtimmt genug ſind (V. 31), ſondern auf das Verhältniß zwiſchen Chriſto und der Kirche, welches in das Gebiet der überſinnlichen Welt gehört. Und wenn man nun gleich zugibt, daß aus Eph. 5, 28 ff. 1 Kor. 7, 1 ff. 1 Theſſ. 4, 3 f. 1 Tim. 2, 15. erhellt, daß die Ehe eine göttliche und wohlthätige Ordnung iſt; ſo erinnert doch die Apologie (VII. p. 202.)

mit Recht, daß ſie keine chriſtliche Anordnung, daß ihr Segen (promissiones) nicht ein religiöſer, oder aus dem Chriſtenthume hervorgehender, ſondern die vitam corporalem betreffender ſey, und daß man, wenn die Ehe, weil ſie Gottes Wille ſey, und göttliche Verheißung habe, ein Sacrament ſeyn ſollte, dann auch andre Stände und Pflichten, z. B. das obrigkeitliche Amt, ferner das Gebet, Almoſen und ähnliche, zu den Sacramenten rechnen müßte. — 5) Die Prieſterweihe endlich (ordo sacerdotum s. sacerdotium), oder das Auflegen der Hände, durch welche der heil. Geiſt dem zu Weihenden mitgetheilt werde, gründete man auf Apoſt. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6. — Aber Apoſt. 6, 6. wurden nicht Prieſter, die das Wort Gottes verkündigen ſollten, ſondern Vorſteher des Vermögens und Austheiler deſſelben διάκονοι τῶν τραπέζων (V. 2. 4.) ausgewählt und geweihet. Aus den andern Stellen ſieht man allerdings, daß es apoſtoliſcher Gebrauch war, die Lehrer durch Auflegen der Hände zu weihen, und daß man glaubte, ihnen dadurch den heil. Geiſt mit ſeinen Gaben mitzutheilen: aber es folgt daraus keine Anordnung Chriſti. Denn nirgends hat Jeſus oder haben die Apoſtel verordnet, daß die Lehrer nothwendig durch Handauflegen zu weihen ſeyen, und daß dieſer Gebrauch ſtets bleiben ſolle; der Apoſtel Matthias wurde auch Apoſt. 1, 24—26. durch eine andere bildliche Handlung (Joh. 20, 21 ff.) durch das Anhauchen; die Gaben des Geiſtes, deren Fortdauer ohnehin nicht erweislich iſt, wurden allen Chriſten, nicht nur den Lehrern, zu Theil (Apoſt. 8, 4—17. K. 19, 1—7.) und auch ohne Vermittlung der Handauflegung (Apoſt. 10, 44—46.); die Handauflegung ſelbſt aber war ein uralter Gebrauch als ſinnliches Zeichen von Uebergebung etwas Unſichtbaren, z. B. vom Auflegen einer Sündenſchuld (3 Moſ. 1, 4. 3, 2. 4, 18. 16, 21. 34, 14. Suſanne V. 34.); vom Uebergeben eines Geſchäfts oder einer Fürſorge (4 Moſ. 8, 10. 27, 18. 23. Deut. 34, 9.); von Mitthei-

lung eines Segens (Matth. 19, 13—15.), daher auch den zu heilenden Kranken die Hände aufgelegt wurden. (Mark. 5, 23. 6, 5. 7, 32. 8, 23. 16, 18. Apoſt. 9, 12. 28, 8.) Wenn nun auch den Biſchöfen und Aelteſten die Hände aufgelegt wurden, ſo war dieſes nichts Nothwendiges und Weſentliches, kann mithin auch kein Sacrament ſtiften, beſonders da man hier die Wirkung nur auf den Lehrerſtand und deſſen zeitliches Amt beziehen müßte, mithin das Sacrament nicht alle Chriſten beträfe.

Was endlich die ſogenannten Sacramente des A. T. betrifft, unter denen unſre ältern Theologen die Beſchneidung und das Oſterlamm oder die Paſſahmahlzeit verſtanden; ſo haben ſie zwar eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den chriſtlichen Sacramenten (Röm. 6, 20. Kol. 2, 11. 12. — und Joh. 19, 36. 1 Kor. 5, 7.): aber ſie gehen uns, als Stücke des abgeſchafften Moſaismus, nichts an, ſondern gehören in die moſaiſche, nicht in die chriſtliche Religionslehre; auch beziehen ſich ihre Verheißungen auf ganz andre Gegenſtände, als die Verheißungen der chriſtlichen Sacramente [480]). Denn die Beſchneidung iſt, wie auch Paulus 1 Kor. 7, 19. zu ſagen ſcheint, nicht göttlichen Urſprungs, ſondern ein morgenländiſcher, weit verbreiteter und uralter Gebrauch, entſtanden entweder zur Beförderung der Reinlichkeit, oder der ehelichen Fruchtbarkeit; das Paſſahmahl aber (Exod. 12, 1 ff.) hatte einen ganz lokalen Urſprung, und erinnerte an eine große irdiſche Wohlthat, von Gotte dem jüdiſchen Volke erwieſen. Unſre ältern Theologen mußten daher auch eine typiſche Deutung beider Handlungen zu Hülfe rufen, um ſie mit dem Chriſtenthume nur einiger Maßen in Verbindung zu bringen. (Syſtemat. Entwickel. S. 697.)

---

480) So urtheilen Michaelis, Dogm. S. 492 f. Reinhard, Dogm. S. 562. Ammon, Summa, p. 250. Döderlein. Ueber ſie vergl. Ernesti vindiciae arbitrii divini, in ſ. opp. theol. p. 249 ff.

Auch wußte die älteſte Kirche nichts von Sacramenten des A. T., und Tertullian z. B. denkt bei der Taufe ſo wenig an die Beſchneidung, daß er vielmehr das Vorbild derſelben in dem auf den Waſſern ſchwebenden Geiſte (Geneſ. 1), in dem Durchgange der Iſraeliten durchs rothe Meer, in dem bittern Waſſer, das Moſes (2 Moſ. 15.) ſüß gemacht habe, in dem aus dem Felſen ſpringenden Waſſer (2 Moſ. 17.) finden zu können glaubt. (Tertull. de bapt. c. 1. und c. 9.)

§. 195.

I. Die kirchliche Lehre von der Taufe.

Von der Taufe insbeſondre handeln der 9te Art. der Augsb. Conf., die Apol. in der Wiederholung deſſelben, p. 156. f., die Schmalk. Art., 5ter Art., und die beiden Katechismen.

Der Begriff der Taufe wird nirgends durch eine eigentliche Definition beſtimmt, und Luthers Beſchreibungen von ihr: ſie ſey das mit dem Eintauchen ins Waſſer verbundene Wort Gottes, nach Gottes Befehl und Ordnung, iſt weder genau noch deutlich [481]). Aber aus dem, was von den weſentlichen Beſtandtheilen der Taufe und

481) Cat. min. de bapt.: „Die Taufe iſt nicht allein ſchlecht Waſſer, ſondern ſie iſt das Waſſer in Gottes Gebot gefaſſet und mit Gottes Wort verbunden." — Cat. maj. de bapt. p. 537.: „Interrogatus, quid sit baptismus? ita responde: non esse prorsus aquam simplicem, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa, et illi inclusa sit, et per hoc sanctificata, ita ut nihil aliud sit, quam Dei seu divina aqua, non quod aqua haec per sese quavis alia sit praestantior, sed quod ei verbum ac praeceptum Dei accesserit." — Schm. Artt. V. „Baptismus nihil aliud est, quam verbum Dei cum mersione in aquam, secundum ipsius institutionem et mandatum, sive ut Paulus inquit, lavacrum in verbo, sicut et Augustinus ait: accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum."

ihren Wirkungen geſagt wird, ergibt ſich der vollſtändige Begriff, nämlich: das feierliche, auf Gottes Befehl vorgenommene Untertauchen des Menſchen unter das Waſſer, wodurch er ein Mitglied der chriſtlichen Kirche, und der Gnadenwirkungen des heil. Geiſtes, und der durch die Verſöhnung bewirkten Befreiung von den Strafen der Erbſünde, ſo wie der Verheißung des ewigen Lebens theilhaftig wird, wenn er Glauben hat, und die ihm anklebende Erbſünde bekämpft [482]).

Zum Weſen der Taufe gehört nämlich 1) das gänzliche Untertauchen unter das Waſſer, als Symbol des Abwaſchens von der Erbſünde und der Reinigung des Herzens durch den heil. Geiſt [483]). — 2) Das damit verbundene Wort Gottes, das iſt, theils die göttliche Anordnung, auf welcher dieſer Ritus beruht [484]), theils

482) Kürzer, aber dem ſymb. Begriffe nicht genau entſprechend, definirten die Theologen, Hutter: „Prius N. T. Sacramentum, quo homo aqua abluitur in nomine Patris, Filii et Spiritus S., ut regeneretur et renovetur, aeternamque salutem consequatur.“ Buddeus: „Sacram. initiationis, quo in foedus gratiae secundum numinis praescriptum, in Novo Test., recipiuntur, quotquot Christo nomina dant sua.“ Reinhard: „Solemnis lotio, a Christo instituta, per quam tirones reipublicae chr. initiantur, ac sperandae per Christum sempiternae salutis jus accipiunt.“

483) Immersio in aquam, Art. Schm. V. — Genauer Cat. maj. de bapt. p. 548: „Opus vero aut gestus est, quod baptizandi in aquam mergimur, qua prorsus contegimur, et postea mersi iterum extrahimur. Hae duae res, in aquam mergi et iterum emergere, virtutem et opus baptismi significant, quae non sunt alia, quam veteris Adami mortificatio, et postea novi hominis resurrectio.“ Cat. min. de bapt.: „Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche ꝛc.“

484) Cat. min.: „Das Waſſer in Gottes Gebot gefaſſet,“ was im Lat. überſ. iſt: „divino mandato comprehensa.“ — Cat. maj. p. 537.: wo Luther das praeceptum Dei vom verbo unterſcheidet (ſ. die 481ſte Anmerk.), und dann die Anabaptiſten tadelt, daß ſie dadurch, daß ſie „verbum et institutionem Dei a baptismo divellunt“ die Taufe zu einer gewöhnlichen Ab-

der Gebrauch der dabei vorgeſchriebenen Formel, oder das Taufen im Namen Gottes [485]), theils endlich die damit verbundene Verheißung der Gnade Gottes und des ewigen Lebens [486]). Durch dieſes (dreifache) Wort Gottes wird das Waſſer zum Sacrament, und die ganze Handlung wirkſam; ohne dieſes Wort Gottes aber iſt die Taufe nur eine gewöhnliche Abwaſchung [487]). Ob aber

waſchung machten; denn „divulsis baptismi partibus, aqua est aqua.“ Weſentlich gehöre daher zum Waſſer „verbum Dei, aut praeceptum, item nomen Dei, in qua aqua ipse solet esse nucleus, qui thesaurus ipso coelo et terra omnibus modis nobilior est et praestantior.“ — Ebendaſ. p. 536. ſagt Luther gegen die, welche die Taufe bloß für einen äußerlichen Ritus (rem externam) halten: „Hic autem extat verbum Dei et mandatum, quo baptismus instituitur, fundatur et confirmatur. Quidquid autem Deus instituit, certe non rem nihili, sed rem pretiosam et utilem esse, necesse est.“

485) In der in voriger Anmerk. angef. Stelle unterſcheidet Luther vom praecepto das nomen Dei, die Worte: „Im Namen des Vaters, des Sohnes ꝛc.“ Im klein. Kat. gibt er auf die Frage: welches iſt ſolches Wort Gottes? die Antwort aus Matth. 28, 19.: „gehet hin in alle Welt ꝛc.“ Cat. maj. p. 536.: „Ita verba sonant: ite, et baptizate, sed non in vestro sed in Dei nomine. Siquidem baptizari in nomine Dei non est ab hominibus sed ab ipso Deo baptizari. Quapropter quanquam in manu hominis administratur, revera tamen proprium Dei opus censendum et habendum est.“ — p. 538.: „Ipse Deus baptismum suo honestat nomine, suaque virtute confirmat.“

486) Nämlich die Worte Mark. 16, 16.: „Wer glaubet und getauft wird ꝛc.,“ die Luther im klein. Kat. als „das Wort und die Verheißung Gottes“ anführt, und zu denen er, nachdem er ſie im groß. Kat. p. 539. erklärt hat, hinzuſetzt: „Eius enim virtutis (nämlich ſelig zu machen) simplex aqua esse non potest, verum enimvero Dei verbum facit, tum quod, ut supra diximus, Dei nomen in illo insit.“ — Ebend. p. 540 f.: „Jam hic verbum Dei in promtu habemus: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Quorsum ista verba alias, quam de baptismo dicta sunt, hoc est de aqua, divino ordine fundata et confirmata?“

487) S. die 481ſte Anmerk. — Kl. Kat.: „Waſſer thuts freilich nicht, ſondern das Wort Gottes, ſo mit und bei dem Waſſer

gleich Luther in den Katechiſmen ſich ſo ausdrückt, als ob eine Art von myſtiſcher Verbindung zwiſchen dem Worte und dem Waſſer Statt finde, ſo daß das Waſſer nun ein heiliges und göttliches werde, in welchem die Kraft der Taufe begriffen ſey [488]); ſo leitet er doch

---

iſt, und der Glaube, ſo ſolchem Wort Gottes im Waſſer trauet. Denn ohne das Wort Gottes iſt das Waſſer ſchlecht Waſſer und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes iſt es eine Taufe, d. i. ein gnadenreich Waſſer des Lebens und ein Bad der Wiedergeburt.“ — Groß. Kat. p. 538: „Inde (nämlich durch das Wort Gottes) baptismus suam accipit essentiam, ut sacramenti appellationem mereatur.“ — Groß. Katech. p. 539.: „Quare iterum atque iterum repetens moneo, ne haec duo, Verbum et Aquam, ullo modo disjungi atque divelli patiamur. Separato enim inde verbo, non alia est aqua atque illa, qua in culina ad elixandas carnes culinae praefecta utitur. — Caeterum juncto verbo, sicut Christus ordinavit et instituit, tum Sacramentum est, ac Christi baptismus dicitur.“ — p. 540.: „Fides aquae adhaeret, creditque baptismum esse, in quo mera beatitudo et vita est, non aquae virtute, sed per hoc, quod baptismus verbo et ordinatione divina unitus et confirmatus est, eiusque nomine nobilitatus.“

488) Kl. Kat.: „Das Waſſer, mit Gottes Wort verbunden,“ — „illi inclusa“ p. 337. — „Waſſer thuts freilich nicht, ſondern das Wort Gottes, ſo mit und bei dem Waſſer iſt.“ — Gr. Kat. p. 517.: „Verbum Dei — in aqua ipse solet esse nucleus (Kern).“ — — p. 538.: „Divina, coelestis, sancta et salutifera aqua.“ — p. 540.: „Deus baptismo verbum suum indidit ac inseruit.“ — Bekanntlich nahmen die nachfolgenden Theologen eine unionem sacramentalem zwiſchen der Trinität, oder dem Worte, und dem Waſſer an: es bleibt aber doch ungewiß, ob Luther hieran gedacht habe, und ob nicht bloß der Sinn ſey, daß, indem das Waſſer gebraucht wird, auch das Wort Gottes wirkſam werde, — folglich nicht eine lokale Vereinigung der Kraft, ſondern eine in der Zeit zuſammentreffende Wirkung. Luther war hier im Ausdrucke nicht ſcrupulös, wie dieſes aus einer Stelle im 2ten Theile der Kirchenpoſtille (12. Thl. S. 714 ff. der Walch. Ausg.) erhellt, wo er ſagt: „In das Taufwaſſer ſey das Blut Chriſti gemengt und mit ihm vereinigt,“ da er doch darunter nichts verſteht, als dieſes: „daß die Kraft des Bluts Chriſti in der Taufe ſey,“ wie auch die tropiſchen Worte: „Nicht ſchlecht lauter

alle Wirkung der Taufe vom Worte Gottes und von dem Glauben, nicht aber vom Waſſer ab (ſ. 487ſte Anmerk.), und verwirft ausdrücklich die Meinung, als ob Gott dem Waſſer eine geiſtige Kraft, von Sünden abzuwaſchen, beilege, oder dem Waſſer mit ſeinem göttlichen Willen hierbei aſſiſtire [489]).

Die Kraft oder Wirkung der Taufe iſt theils eine objective, theils eine ſubjective. Die objective oder äußerliche Wirkung beſteht darin, daß wir dadurch in die Gemeinſchaft der Chriſten treten, und die durch Chriſtum erworbene (objective) Seligkeit oder das ewige Leben erlangen, indem ſie uns von der Schuld der Erbſünde, und daher vom Tode und des Teufels Reich befreit [490]). Die Taufe iſt daher wegen der Erbſünde zur

---

Waſſer, ſondern ſchön gefärbet und durchröthet mit dem theuern roſinfarbenen Blute Chriſti," offenbar zeigen.

489) Art. Schm. V. p. 329.: „Non sentimus cum Thoma et monachis praedicatoribus seu Dominicanis, qui verbi et institutionis Dei obliti, dicunt, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto et Minoritis seu monachis Franciscanis, qui docent, ablui peccatum ex assistentia divinae voluntatis, et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem; minime per verbum et aquam." Bei der Auslegung von Geneſ. 1, 23. 24. (Walchs Ausg. der Werke Luthers 1. Thl. S. 420.) ſetzt Luther bei Verwerfung der Thomiſtiſchen Meinung hinzu: „Dagegen ſagen wir, daß das Waſſer in der Taufe Waſſer ſey, in der Subſtanz nichts beſſer, denn das, ſo die Kuh trinket. Wir ſagen aber, daß an dieſes ſchlecht Waſſer ein Wort göttlicher Zuſage geheftet ſey, Mark. 16, 16. Joh. 3, 5. Da nun jemand dieſes Wort, oder dieſe Verheißung, wollte eine Kraft nennen, ſo dem Waſſer der Taufe gegeben ſey, wäre ich es zufrieden."

490) Cat. maj. de bapt. p. 535.: „Per baptismum primitus in Christianorum communionem cooptamur." Schon dieſes gibt Anſpruch auf die Erlöſung: „Nam (Cat. maj. Art. 3. p. 500 sq.) extra Christianitatem neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio." — Cat. min. de bapt.: „ſie wirket Vergebung der Sünde, erlöſet vom Tode

Seligkeit nothwendig, und ohne ſie wird der Menſch verdammt [491]). Die ſubjective oder innerliche Wirkung der Taufe iſt, daß der Menſch den heil. Geiſt mit ſeinen Gaben (ſ. Gnadenwirkungen) und dadurch die Kraft empfängt zur Wiedergeburt [492]). Wenn aber der Menſch dieſen Nutzen von der Taufe haben will: ſo wird auf ſeiner Seite zuerſt der Glaube an das mit der Taufe verbundene Wort und die Verheißung Gottes erfor-

---

und Teufel, und gibt die ewige Seligkeit ꝛc." Cat. maj. p. 539.: „Haec baptismi virtus, opus, fructus et finis est, ut homines salvos faciat. Salvum fieri scimus nihil aliud esse, quam a peccati, mortis et Diaboli tyrannide liberari, in Christi regnum deferri, ac cum eo immortalem vitam agere." — Daß aber bei peccatum hier an die Strafen der Erbſünde zu denken ſey, zeigt nicht nur das, was S. 29. hierüber geſagt worden iſt, ſondern auch das Verwerfungsurtheil über die Meinung der Anabaptiſten, F. C. p. 623., daß ungetaufte Kinder „non sint peccatores coram Deo, et in illa sua innocentia cum usum rationis nondum habeant, sine baptismo salutem consequantur. Et hoc modo rejiciunt totam de peccato originali doctrinam, reliqua etiam, quae ex ea dependent." Auch folgt dieſes aus der S. 24. in der 31ſten Anmerk. angeführten Stelle der Apologie, daß durch die Taufe nicht die Erbſünde ſelbſt, ſondern die Schuld derſelben entfernt werde, und aus der Nothwendigkeit, welche der Taufe beigelegt wird.

491) A. C. II. ſ. die 32ſte Anmerk., Art. IX.: „De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei; et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo, recipiantur in gratiam. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum, et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri." Vergl. die Wiederholung in der Apolog. p. 156. Darüber, ob die Kinder, welche ohne Verſchuldung der Aeltern vor der Taufe ſterben, ſelig werden oder nicht, erklären ſich die ſymb. BB. nicht.

492) Luther nennt deshalb im kl. Katech. die Taufe: „Das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im heil. Geiſt." Cat. maj. de bapt. p. 543.: „Baptismo promittuntur et offeruntur victoria mortis ac Diaboli, remissio peccatorum, gratia Dei, — et Spiritus S. cum omnibus suis dotibus." — p. 544. wider-

dert [493]), ohne welchen Glauben die Taufe ein leerer und nutzloſer Gebrauch iſt, obgleich dadurch ihrem Weſen und ihrer Subſtanz nichts benommen wird [494]); ſo-

legt Luther die Gegner der Kindertaufe dadurch, daß nach der Erfahrung ſich doch bei ſo vielen Menſchen der in der Taufe empfangene heil. Geiſt wirkſam bewieſen, und alſo Gott baptismum sui Sanctus Spiritus donatione beſtätigt habe. — p. 549.: „In hoc (baptismo) baptizatis datur et gratia et Spiritus et virtus veterem hominem compescendi, ut novus prodeat ac confirmetur.“ — Daſſelbe ſagt die Concordienformel ub. exp. II. p. 659.: „Postquam Deus per Spiritum S. suum initium in baptismo fecit, atque veram Dei agnitionem et fidem in cordibus nostris accendit atque operatus est etc.“ Dagegen wird F. C. p. 625. und 828. Schwenckfelds Meinung verworfen: „Quod aqua baptismi non sit medium aut instrumentum, quo Dominus adoptionem filiorum Dei obsignet et homines regeneret.“

493) Cat. min.: „Waſſer thuts freilich nicht, ſondern das Wort Gottes — — und der Glaube, der ſolchem Worte Gottes im Waſſer trauet.“ Cat. maj. p. 540.: „Sane in nobis nihil aliud facit aut operatur salutem, quam fides. Atqui fides necessario aliquid habet, quod credat, hoc est cui innitatur et qua re suffulta persistat. Und dieſes ſey der Glaube, daß Heil und Leben in der Taufe ſey wegen des damit verbundenen Wortes Gottes. — p. 541.: „Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Hoc est, sola fides personam facit dignam, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat.“

494) Cat. maj. p. 541.: „Citra fidem nihil prodest baptismus, tametsi per sese coelestis et inaestimabilis thesaurus esse negari non possit.“ — p. 545.: „Nobis non summa vis in hoc sita est, num ille, qui baptizatur, credat nec ne: per hoc enim baptismo nihil detrahitur. Verum summa rei in Verbo et praecepto Dei consistit. — Baptismus rectus habendus est etiam non accedente fide. Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit.“ — p. 547.: „Baptismus omni tempore rectus est, ac plena permanet eius substantia, etiamsi vel unus hominum baptizaretur, neque tamen recte crederet.“ Dieſes behauptete Luther gegen die Meinung der Anabaptiſten, daß die Taufe keine rechte und wahre Taufe ſey, wenn der Täufling keinen Glauben habe. — p. 549.: „Absente fide nudum et inefficax signum tantummodo permanet.“

dann aber auch das täglich fortgeſetzte Beſtreben, den alten Adam, die Erbſünde, abzulegen, und ein neuer Menſch zu werden [495]; daher auch bei Rückfällen zur Sünde eine Wiederholung der Taufe nicht nöthig iſt, ſondern nur eine Wiederholung der Buße [496]).

Aus der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit folgern die ſymb. BB. auch die Nothwendigkeit, die Kinder zu taufen (ſ. Anmerk. 491.), weil auch ſie die Verheißung der Seligkeit angehe, dieſe Verheißung ſich überhaupt nur auf Mitglieder der chriſtlichen Kirche erſtrecke [497]), Gott den Kindern den heil. Geiſt gebe, und

---

495) Cat. maj. p. 541 sq.: „Eo, quod te aqua perfundi sinis, baptismum nondum percepisti aut servasti, ut inde aliquid emolumenti ad te redeat. Verum inde tibi primum proderit, si hoc consilio temet baptizandum obtuleris, ut Dei mandato et institutioni satisfacias etc."

496) Cat. maj. p. 548.: „Virtus et opus baptismi sunt veteris Adami mortificatio et postea novi hominis resurrectio; quae duo per omnem vitam nobis indesinenter exercenda sunt, ita ut Christiani vita nihil aliud sit, quam quotidianus quidam baptismus, semel quidem inceptus, sed qui semper exercendus sit." Der „alte Adam" wird ebendaſ. von der Erbſünde erklärt. — p. 549 sq.: „Baptismus (die übernommene Verbindlichkeit) semper subsistit: et quanquam aliquis ab eo peccatorum procellis abreptus excidat, nobis tamen ad illum subinde regressus patet, ut veterem hominem resipiscentiae jugo iterum subjiciamus. Verum ut iterum aqua perfundantur, non necesse est. — Opus et significatio durat et permanet. Ita resipiscentia aut poenitentia nihil aliud est, quam regressus quidam et reditus ad baptismum, ut illud iterum petatur et exerceatur, quod ante quidem inceptum, et tamen negligentia intermissum." — Daſſelbe ſagt die Concordienf. II. p. 675.: „Cum baptizati contra conscientiam aliquid patrarint, — non opus est, ut rebaptizentur; necesse autem est, ut rursus convertantur."

497) Apol. p. 156.: „Certissimum est, quod promissio salutis pertinet etiam ad parvulos. Neque vero pertinet ad illos, qui sunt extra ecclesiam Christi, ubi nec verbum nec sacramenta sunt, quia regnum Christi tantum cum verbo et

den Glauben in ihnen erwecke, oder auch das Weſen der Taufe vom Glauben nicht abhange, und dieſer überhaupt der Taufe nachfolgen könne [498]). — Wenn übrigens Luther behauptet, daß der Nutzen der Taufe ſich auch auf den Körper erſtrecke; ſo meint er damit bloß dieſes, daß auch der Körper, wegen der auf die Verſöhnung erfolgenden Auferſtehung, an der Wohlthat der durch die Taufe verheißenen Seligkeit Antheil habe [499]).

---

sacramentis existit." Vergl. die 490ſte Anmerk. zu Ende. Art. Schm. V.: „De paedobaptismo docemus, infantes esse baptizandos. Pertinent enim ad promissam redemtionem, per Christum factam. Et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius annunciationem."

498) Cat. maj. p. 544. ſucht Luther weitläuftig zu zeigen, daß die Erfahrung lehre, daß viele fromme Menſchen den heil. Geiſt durch die Taufe empfangen hätten; wobei aber die Bemerkung überſehen iſt, daß man ihre chriſtliche Tugend wohl mehr von dem Erfolge des ihnen ertheilten Unterrichts im Worte Gottes, als von der Taufe ſelbſt, ableiten muß. — Daß das Weſen der Taufe vom Glauben nicht abhange, darüber ſ. die 494ſte Anm. — Cat. maj. p. 546.: „Quanquam pueri non crederent, quod nullo modo affirmandum est, tamen baptismus verus esset, neque quisquam eos rebaptizare debet. — Qua enim ratione verbum et institutio Dei propterea irrita esse debebunt, quia nos non recte utimur? Propterea dico: si non recte credidisti prius, tamen adhuc crede."

499) Cat. maj. p. 543.: „Der Getaufte ſolle ſich alſo tröſten: „Quodsi baptizatus sum, certum est, ea promissa mihi data esse, me beatum fore, ac vitam immortalem et anima et corpore possessurum. Ideo enim haec duo in Baptismo fiunt, ut et corpus aqua perfundatur, quod praeter aquam nihil plus potest capere, et ad hoc verba proferuntur, ut haec anima capiat. Jam vero quoniam et aquam et verba unum baptismum esse constet, sequitur, ut et corpus et anima salva fiant, ac in aeternum vivant. Anima quidem per verbum, cui credit: corpus autem, quoniam animae unitum est, et baptismum quoque apprehendit, qua ratione potest apprehendere." Luther hätte aber dieſes nicht von der Verbindung des Worts und des Waſſers, ſondern aus der Natur der Sache und der Seligkeit herleiten ſollen. — Schon in der alten Kirche

§. 196.

Kritik der kirchlichen Lehre a) vom Weſen der Taufe.

Nach den ſymb. BB. gehören zum Weſen der Taufe: ein Untertauchen unter das Waſſer, als Symbol ihrer innern Wirkung, und das Wort Gottes. S. §. 195.

Was das Erſtere betrifft: ſo liegt ſchon in dem Worte βαπτίζειν und βάπτισμα der Begriff des gänzlichen Untertauchens unter das Waſſer; wenigſtens wird βάπτισμα im N. T. davon geſagt[500]). Es iſt bekannt, daß nicht nur bei Griechen und Römern feierliche Abwaſchungen und Reinigungen durch Waſſer, namentlich auch als Verſöhnungsmittel bei begangenen Verbrechen und Mordthaten, üblich waren[501]), ſondern daß ſich auch die

---

glaubte man, das Taufwaſſer heile Krankheiten, vertreibe die Teufel, und dergl. Dieſes und die Glockentaufe wird getadelt in der Concordienformel, ub. expos. VII. de sacra coena, p. 750. — Nach unſern Kirchengeſetzen ſoll das Taufwaſſer, zur Verhütung alles Mißbrauchs, ſogleich weggegoſſen werden.

500) Reinhard, Dogm. S. 562. bemerkt richtig, daß βαπτισμός (Mark. 7, 8. Hebr. 6, 2. 9, 10.) im N. T. jede, auch gemeine, Reinigung bezeichne; βάπτισμα aber nur von dem religiöſen Untertauchen gebraucht werde; daher es beſſer ſey, die Taufe baptisma als baptismus zu nennen. Die Taufe führt im N. T. noch die Namen: καθαρισμός (Joh. 9, 25.), ὕδωρ (Joh. 3, 5.), λουτρον παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5.), λουτρον του ὕδατος (Eph. 5, 26.). Ueber die Taufe im Allgemeinen ſ. G. J. Vossius, disp. XX. de baptismo. Amst. 1643. — In ſ. opp. T. VI. — Lindemann, über die Taufe; Abhandl. in Henke's Muſ. 1. B. 1. St. — Zwei in Götting. gekrönte Preisſchriften: J. F. Zimmermann, comment. de baptismi origine eiusque usu hodierno. Gott. 1816. 4. und: J. C. Reiche, de baptismatis origine et necessitate, nec non de formula bapt. diss. Gott. 1816. 6. — Fried. Brenner: geſchichtliche Darſtellung der Taufe von Chriſto bis auf unſre Zeiten, mit beſtändiger Rückſicht auf Deutſchland ꝛc. Bamb. u. Würzb. 1818. 8.

501) S. Jo. Kühn, diss. de lotionibus et balneis Graecorum. Argent. 1695. (wieder abgedruckt in Schlägers diss.

ägyptiſchen Prieſter (Herodot. 2, 37.) öfters durch Waſſer reinigen mußten, und daß bei andern orientaliſchen Völkern, beſonders bei den Perſern, das Reinigen durchs Waſſer zu den religiöſen Gebräuchen gehörte[502]). Auch die Juden kannten ſolche Luſtrationen durchs Waſſer, (Exod. 30, 8. 19, 10—14. Levit. 14, 7. Levit 15. Num. 31, 24. 2 Kön. 5, 14. Ez. 37, 23. Zach. 13, 1. Judith 12, 7. 8. vergl. Gen. 35, 2.) und die Eſſener mußten ſich, ehe ſie in die nähere Gemeinſchaft der Eingeweihten aufgenommen wurden, einer Reinigung durch Waſſer unterwerfen *). Nicht unwahrſcheinlich iſt es

---

rarior. fasc. Helmst. 1734. 4. p. 161 sqq.). Senec. Herc. fur. act. 5. Ovid. Fast. II, 35. Virg. Georg. 2, 147. Aen. 2, 719. Vergl. Matth. 27, 24. und die Interpreten bei Matth. 3, 6. Tertullian (de bapt. c. 5.) bemerkt: „Et sacris quibusdam (nationes exterae) per lavacrum initiantur Isidis alicuius, aut Mithrae; ipsos etiam Deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa, totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim; certe ludis Apollinaribus et Pelusiis tinguntur. Idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt. Item penes veteres quisquis se homicidio infecerat purgatrice aqua se expiabat."

502) Richardſon, oriental. Bibl. 2. Thl. S. 296 ff. Meiners, allg. Geſchichte der Rel. 2. Thl. S. 101 ff. Tychsen, comm. de relig. Zor. apud ext. gent. vest. in den commentatt. Soc. R. Gott. XII, 14. — Nach Zoroaſters Lehre iſt das Waſſer eben ſo heilig, als das Feuer, und Symbol des Guten, beſonders der innern Reinigkeit. Reinigungen des Leibes durch Waſſer ſind daher ein wichtiger Theil der von ihm vorgeſchriebenen Gebräuche. S. Kleukers Zendaveſta, 1. Thl. S. 48 f. Das Klima machte öftere Reinigungen nothwendig, die man dann dadurch heiligte, daß man ihnen eine religiöſe Bedeutung gab.

*) Joseph. de bello Jud. lib. II. c. 8. §. 7.: *Τῷ ζηλοῦντι τὴν αἵρεσιν αὐτῶν* (nämlich der Eſſener) *οὐκ εὐθὺς ἡ πάροδος, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἐνιαυτὸν ἔξω μένοντι τὴν αὐτὴν ὑποτίθενται δίαιταν — — ἐπειδὰν δὲ, πρόσεισι μὲν ἔγγιον τῇ διαίτῃ, καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει.* — Ueber die Bedeutung des Taufens bei den Juden iſt eine andre Stelle des Joſephus (antiq. lib. XVIII. c. 5. §. 2.) zu vergleichen, wo er von Johannes

auch, daß ſchon vor Jeſu Zeit die Proſelyten des Judenthums durch eine Taufe geweiht worden ſind [503]). Wenigſtens erklärt ſich daraus am erſten, wie die Taufe, welche Johannes verrichtete, von den Juden nicht als etwas Ungewöhnliches oder Unerhörtes angeſehen werden

---

dem Täufer ſagt, er habe gelehrt, die Taufe, zu der er ermunterte, werde Gott angenehm ſeyn, wenn ſie dieſelbe nicht *ἐπὶ τινῶν ἁμαρτάδων παραιτήσει* gebrauchten, *ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.*

503) Die ſogenannten Proſelyten des Thors, d. i. diejenigen, welche den heidniſchen Götzendienſt verließen und mit den jüdiſchen Synagogen den einen wahren Gott verehrten, ohne doch übrigens das moſ. Geſetz zu beobachten, daher ſie auch nicht beſchnitten, wohl aber getauft wurden, in der Apoſtelg. K. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17. 18, 7. die *σεβόμενοι τὸν θεόν*, dagegen die, welche ſich zur Beobachtung des moſ. Geſetzes verpflichteten, und ſo ganz zum Judenthum übertraten, die Proſelyten der Gerechtigkeit, beſchnitten wurden. Daß die Taufe bei den Proſelyten ſchon vor Jeſu üblich geweſen ſey, behaupteten: Danz, dissertatt. de bapt. proselytor. in Meuſchens N. T. e Talmude illustr. p. 233 ff. und ebendaſ. p. 287. und 669. Burtorf im Lex. Talm. p. 408. H. Venema, diss., qua inquiritur in veram et genuinam baptismi originem. In Misc. Duisb. Tom. 2. Michaelis, Dogm. S. 500 f. W. C. L. Ziegler, über die Johannistaufe, als unveränderte Anwendung der jüd. Proſelytentaufe, und über die Taufe Chriſti, als Fortſetzung der Johannistaufe. In ſ. theol. Abhandl. 2. B. S. 132 ff. Vergl. Ligthfoot, Schöttgen, Wetſtein und Kuinöl zu Matth. 3, 6. — Das Gegentheil aber, beſonders, weil weder Philo, noch Joſephus, noch die alten Rabbinen, dieſes Gebrauchs gedenken, behaupteten Ernesti, vindic. arb. div. in ſ. opusc. theol. p. 255 sqq. Bauer, die gottesdienſtl. Verfaſſung der Hebr. 2. B. S. 393. De Wette, de morte Chr. exp. pag. 42 sqq. — Gabler, im N. th. Journ. Jahrg. 1807. S. 436 ff. Paulus, im Comment. z. N. T. 1 B. S. 279 ff. Einer neuen ſorgfältigen Unterſuchung unterwarf dieſen Streit: E. G. Bengel, über das Alter der jüd. Proſelytentaufe. Tüb. 1814. 8. und machte es wahrſcheinlich, daß ſie ſchon vor Jeſu üblich geweſen, aber erſt nach Jeruſalems Zerſtörung als Aufnahme-Ritus gebraucht worden ſey. Auch Zimmermann, in der angeführten Schrift, vertheidigt die Proſelytentaufe. Vergl. den Recenſ. in d. Allg. Lit. Zeit. Jahrg. 1817.

konnte. Daß Johannes hierbei einem eſſeniſchen Gebrauche gefolgt ſey, wird durch die eſſeniſche Diſciplin ſeiner Lebensart noch nicht bewieſen, da er die Taufe nicht als Aufnahme-Ritus betrachtete, ſondern als Verpflichtung *εἰς μετάνοιαν*, zur moraliſchen Beſſerung, und als Symbol der geiſtigen Wiedergeburt des Volks, welche der Erſcheinung des Meſſias vorhergehen ſollte. S. Matth. 3, 1 ff. Mark. 1, 1 ff. Luk. 3, 1 ff. Apoſt. 13, 24 f. 19, 1. Vergl. Joſephus a. a. O. Ihre Beſtimmung war daher nur temporär; ſ. Matth. 3, 11. Joh. 1, 25 f. Luk. 7, 28 ff., und Paulus fand kein Bedenken, den Schülern Johannis noch die chriſtliche Taufe zu geben. Apoſt. 19, 5 ff.[504]). Aus der Beſchreibung der Johanneiſchen Taufe aber ſieht man, daß ſie nicht ein Beſprengen, ſondern ein gänzliches Untertauchen war, Matth. 3, 6. 16. Joh. 3, 23.; und dieſes gilt auch von dem chriſtlichen Ritus, der mit denſelben Worten bezeichnet wird. Vergl. Apoſt. 8, 36 ff. 16, 13—15. und das Bild Röm. 6, 4. Auch taufte die apoſtoliſche Kirche nicht anders als durch Untertauchen, wo möglich in einem Fluſſe, Anfangs durch einmaliges, bald aber auch (ſ. Const. apost. can. 49.) auf Veranlaſ-

---

504) Daß Johannes die Taufe von den Eſſenern entlehnt habe, findet Stäudlin (Lehrbuch d. Dogm. S. 610.) wahrſcheinlich. — Ueber ſie vergl. Lindemann, über die Taufe, in Henke's Muſ. 1. B. 1. St. — Die ältern Theologen unſrer Kirche rechneten, nach dem Vorgange der Scholaſtiker, die Taufe Johannis, die auch auf göttlicher Anordnung beruht habe, Joh. 1, 33., zu den Sacramenten. So noch Michaelis in ſ. Dogm. S. 504 f. Mit Recht leugnen dieſes die neuern, z. B. Reinhard S. 565. Die Taufe Johannis iſt von der chriſtlichen verſchieden dadurch, daß ſie nicht zur Verehrung des Vaters, Sohnes und Geiſtes, nicht zur Annahme der chriſtl. Religion, ſondern nur allgemein zur Beſſerung verpflichtete, und überhaupt kein Receptionsritus ſeyn ſollte. Tertullian (de bapt. c. 10.) erklärt die Taufe Johannis für göttlich mandato, aber nicht potestate, d. h. ſie ſey von Gott geordnet worden, aber nur zur Buße, nicht zur Vergebung der Sünde.

ſung der in der Taufformel genannten Subjecte, durch ein dreimaliges Untertauchen. Dieſes hat die griechiſche Kirche noch jetzt beibehalten, in der lateiniſchen aber wurde es, beſonders vom 6ten Jahrh. an, gewöhnlich, nur einmal unterzutauchen; ja das Untertauchen wich hier durch Begünſtigung der römiſchen Biſchöfe vom 8ten Jahrh. an der Begießung (adfusio) und dann der dreimaligen Beſprengung (adspersio) immer mehr, und wurde endlich ſeit dem 13. Jahrh., wenigſtens bei der Kindertaufe, ganz ungewöhnlich[505]). Auch in unſrer Kirche iſt die Beſprengung beibehalten worden, und es läßt ſich dafür ſagen: „daß die Handlung dadurch an Anſtand und Leichtigkeit gewonnen hat, ohne etwas Weſentliches zu verlieren" (Ammon, wiſſ. pr. Theol. S. 250.); daß, wenn das Eintauchen wieder eingeführt würde, bei denen, die durch Beſprengung getauft ſind, Gewiſſensſcrupel

---

505) Da man die Taufe nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden bezog, ſo verſchob man die Taufe (procrastinatio baptismi) ſo lange als möglich, oft bis aufs Todtenbette, und mußte ſich dann mit einer aspersio begnügen. Bei Kranken (bapt. clinicorum) und Gefangenen wurde daher das Beſprengen zuerſt üblich; aber man hielt doch in der erſten Zeit (ſ. Cyprian, epist. 69. Euseb. hist. eccl. 6. B. K. 43.) das Beſprengen für weit unwirkſamer, als das Untertauchen, ſo, daß man auch durch Beſprengung Getaufte nicht in den Clerus aufnehmen wollte. S. Bingham, orig. eccles. 11. B. K. 11. §. 1—5. Luther (von der babyl. Gefängniß, Walchs Ausg. 19. Thl. S. 80.) wünſchte, daß man die Täuflinge ganz untertauchen möchte, nicht, als ob es nöthig ſey, ſondern, weil es ſo geſtiftet, und dann ein vollkommneres Symbol der Erneuerung und des Abſterbens der Sünde ſey. Melanchthon, Chemnitz und die alten Syſtematiker legten auf dieſe ſymboliſche Bedeutung keinen Werth, und hielten es für gleichgültig, ob man untertauche oder beſprenge. Auch die engliſchen Reformatoren gaben es frei, entweder durch Beſprengung oder Untertauchen zu taufen. Dagegen hielt es Reinhard (Dogm. S. 583.) für wünſchenswerth, daß das Untertauchen eingeführt würde, und noch mehr Michaelis (Dogm. S. 583.); ſo wie auch die Socinianer das Untertauchen für weſentlich halten.

entſtehen könnten; daß die Hauptſache nicht im Abwaſchen des Körpers, ſondern in einem feierlichen Gebrauche des Waſſers zur Ehre des Vaters, Sohnes und Geiſtes beſteht, der auch bei der Beſprengung noch vorhanden iſt, und daß Jeſus der Eintauchung die Beſprengung wohl ſelbſt würde vorgezogen haben, wenn letztere damals üblich geweſen wäre. S. Storrs Dogm. S. 686 ff. Indeſſen ſteht dieſem immer entgegen die ausdrückliche Anordnung Chriſti, von welcher man, wenn keine Noth dazu zwingt, nicht abgehen darf, und die ſymboliſche Bedeutung des Untertauchens, welche bei dem Beſprengen, das doch nichts andres iſt, als nur eine Andeutung des Untertauchens, wenn auch nicht ganz, doch größentheils verloren geht *).

Was aber das Waſſer ſelbſt betrifft: ſo iſt es nicht nur an ſich wegen ſeiner Reinheit und Allgemeinheit für einen allgemeinen Religionsgebrauch ſchicklich, ſondern auch wegen ſeines wohlthätigen Gebrauchs zur Reinigung und Lebenserhaltung als Symbol der geiſtigen Wiedergeburt paſſend. Vergl. Röm. 6, 3. 4. 506)

---

*) Döderleins Vermuthung, daß die 3000 Menſchen, welche am Pfingſtfeſte Chriſten wurden (Apoſt. 2, 41.) wohl nur durch ein Beſprengen getauft worden ſeyen, iſt zu ſehr Vermuthung, als daß man darauf etwas Sicheres bauen könnte.

506) Eine Taufe ohne Waſſer iſt daher keine Taufe, wenn auch die Worte der Formel gebraucht ſind. S. Luthers Bedenken, im 10ten Thl. ſ. Werke, S. 2614 f. Es verſteht ſich, daß man auch reines Waſſer zur Taufe nehmen muß. Mit Sand, Wein oder Milch, oder mit Schnee und Eis, im Falle der Noth zu taufen, iſt eben ſo unſchicklich, und man konnte darauf nur verfallen durch übertriebene Vorſtellungen von der Nothwendigkeit der Taufe. Schon in der alten Kirche ſollen einige Ketzer ſtatt der Taufe das Zeichen des Kreuzes auf die Stirn gebrannt haben. — Die Katharer, Waldenſer, Albigenſer verwarfen die Taufe der katholiſchen Kirche, als eine bloße Waſſertaufe, und meinten, die Chriſten müßten mit dem Geiſte getauft werden. Eben ſo Schwenckfeld und die Quäker. Auch unter den Gnoſtikern hatten einige

Was nun das **Wort Gottes**, den zweiten Haupttheil der Taufe, betrifft: ſo verſtanden die ſymb. BB. darunter die Einſetzung, die Formel und die Verheißung der Taufe.

Daß die Taufe von Chriſto ausdrücklich **angeordnet** worden iſt, erhellt aus Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. 16. Joh. 3, 5. unwiderſprechlich *). Matth. 28, 19. nämlich iſt *μαθητεύειν* nicht lehren (*ευαγγελίζ.*), ſondern zu Schülern machen, in die Gemeinſchaft der Chriſten aufnehmen, und dieſes ſoll geſchehen durch das *βαπτίζειν*. — Mark. 16, 15. 16. iſt *πιστεύειν*: Jeſum für den Meſſias halten, alſo den Unterricht von Jeſu, welcher der Taufe vorherging, annehmen. Dadurch war man aber nur erſt vorbereitet zur Aufnahme (ein *κατηχούμενος*, wie ſich die alte Kirche ausdrückte); dieſe ſelbſt aber erfolgte erſt durch die Taufe, wie der Zuſatz *καὶ βαπτισθεὶς* zeigt. Das Waſſer aber, das Joh. 3, 5. als Bedingung der Aufnahme ins Gottesreich erwähnt wird, kann kein andres ſeyn, als das Taufwaſſer. Die Apoſtel forderten daher auch die Taufe von allen, die zur Gemeinde Jeſu treten wollten. Apoſt. 2, 38. 41. 8, 12. 36. 10, 48. 16, 15. 33. 19, 5. Vergl. Eph. 5, 25—27. — Daß aber Jeſus gewollt habe, die Taufe ſolle für immer, auch bei ſolchen, die im Schooße der chriſtlichen Kirche geboren ſind, und nicht bloß bei denen, die damals von den Juden oder Heiden zum Chriſtenthume übertraten, gebraucht werden, wie man verſchiedentlich hat behaupten wollen [507]), liegt zwar nicht **aus**-

---

die Waſſertaufe verworfen, weil ſie das Waſſer für ein Product des Demiurg hielten.

*) Ueber den Sinn und die Aechtheit der Taufformel ſ. 1. Thl. S. 485 f.

507) Schon zu Tertullians Zeiten zweifelten Einige an der allgemeinen Nothwendigkeit der Taufe; ſ. Tertull. de bapt c. 12—14. und c. 18. Die Socinianer hielten ſie bloß für Kennzeichen des Uebertritts vom Judenthume und Heidenthume zur

drücklich in den Worten der Stiftung; aber es erhellt doch aus folgenden Gründen: 1) hat Jeſus ſelbſt keine Zeit beſtimmt, wo die Taufe aufhören ſolle, und die von Chriſten gebornen Kinder nicht ausgenommen, ſondern ſein Gebot iſt ganz allgemein und unbedingt; 2) ſollte die Taufe, Eph. 5, 25—27., ein allgemeiner Einweihungsritus für die Kirche, als eine äußerliche Geſellſchaft, ſeyn, der alſo, da die Kirche fortdauern ſoll, gleichfalls bleiben muß; 3) ſind die Kinder der Chriſten durch die Geburt bloß Menſchen, aber noch nicht Chriſten; ſie müſſen daher erſt in die Gemeinſchaft der Kirche aufgenommen, alſo, da kein andrer Ritus der Reception vorgeſchrieben iſt, getauft werden; 4) geht die ſymboliſche Bedeutung der Taufe alle Chriſten an, folglich

---

chriſtlichen Religion, und daher bei gebornen Chriſten für unnöthig. S. Cat. Racov. quaest. 346. Dieſe Meinung vertheidigte auch neuerlich: (C. Chſt. Reiche) Die Taufe der Chriſten, ein ehrwürdiger Gebrauch, und kein Geſetz Chriſti. Berl. 1774. 8., der aber an Dietelmaier (theol. Betracht. 2. Thl. 5te Samml. S. 437 ff.) und Troſchel Gegner fand. S. J. El. Troſchel, die Waſſertaufe der Chriſten, ein Geſetz Chriſti und kein willkürlicher Gebrauch. Berl. 1774. 8. Vergl. mit: Die Taufe der Chriſten, ein Geſ. und Verordnung Chriſti, und kein bloß ehrwürdiger Gebrauch. Frankf. u. Lpz. 1775. Dagegen: Reiche, über die Taufe der Chriſten, eine nähere Erklär. u. Zurechtweiſ. für Hrn. Troſchel. Berl. 1774. 8. — Bei Gelegenheit des neuerlichen Edicts im Preußiſchen über das Verſchieben der Taufe wurde Reiche's Meinung wiederholt in der Schrift: Ueber die Taufe. Eine freimüthige Unterſuchung, veranlaßt durch Vorgänge des Zeitalters. Lpz. 1802. 8. Dagegen erſchienen: Schutzſchrift für die Beibehaltung der Taufe. Berl. 1802. 8. J. E. Troſchel, über den Zweck und Werth der feierlichen Einweihung zum Chriſtenth. durch die Taufe. Berl. 1802. 8. C. F. Eiſenlohr, hiſtor. Bemerkk. über die Taufe, veranlaßt durch die Schrift: Ueber die Taufe ꝛc. Tübing. 1804. 8. Vergl. Guil. Carol. Piper, diss. utrum baptismus et sacra coena instituta sint ad tempus tantum ordinata, an in perpetuum Christianos constringant? Gryph. 1795. 4. und Zimmermanns und Reiche's Anmerk. 500. angef. Preisſchriften.

müſſen ſie auch alle durchs Symbol geweihet werden; und 5) erſtrecken ſich die Verbindlichkeiten (Eph. 4, 3 — 6.) und Wohlthaten (Joh, 3, 5.) der Taufe auf alle Chriſten zu allen Zeiten; daher auch die Taufe eine allgemeine und bleibende Beſtimmung haben muß [508]). Auch taufte die alte Kirche gleich Anfangs die im Schooße der Kirche Gebornen.

Was die Formel der Taufe betrifft, nämlich die Worte: „im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes," ſo iſt aus der Einſetzung Jeſu Matth. 28, 19. erſichtlich, daß ſie bei der Taufe gebraucht werden ſollen. Zwar ſagt Jeſus nicht: *βαπτίζετε αὐτοὺς λέγοντες: βαπτίζω σε εἰς τὸ ὄνομα κ. τ. λ.*; aber der Sinn der Formel *βαπτίζ. εἰς τὸ ὀν. τινος* (ſ. 1 Thl. S. 485 f.) ſetzt voraus, daß des Vaters, Sohnes und Geiſtes dabei gedacht, und das Gemüth des Täuflings auf dieſe drei, als die Objecte ſeiner Verehrung und Hoffnung, gerichtet werden ſoll. Da dieſes nun nicht anders geſchehen kann, als durch die feierliche Erklärung, daß man auf Vater, Sohn und Geiſt taufe: ſo iſt es wohl unzweifelhaft, daß Jeſus ſelbſt wollte, der Täufer ſolle ſich dieſer Worte bedienen. Auch verſtanden die Apoſtel den Befehl Jeſu ſo, und daß bei der Taufe der Name des Objects, dem man ſich verpflichtete, und von dem man Wohlthaten erwartete, feierlich ausgeſprochen wurde, ſieht man aus 1 Kor. 1, 13. und aus Apoſt. 19, 1—6. Die Johannisjünger nämlich waren weder *εἰς Χριστὸν*, noch *εἰς τὸ ἅγ. πνεῦμα* getauft, ſondern nur *εἰς μετάνοιαν*, daher Paulus ihre Taufe nicht für eine chriſtliche erkannte. Die apoſtoliſche Kirche bediente ſich da-

---

508) Das Auflegen der Hände, Apoſt. 8, 9 — 24., das nach der Taufe erfolgte, und Apoſt. 8, 14. 19, 1 — 6. von den Apoſteln nach der Taufe der Neubekehrten verrichtet wurde, war bloß ein temporärer Gebrauch, deſſen Beibehaltung nicht vorgeſchrieben iſt. Vergl. Eichhorns Biblioth. 3. Bd. S. 408 ff.

her auch dieſer Formel bei der Taufe (Constit. apost. VII. c. 22.), und es iſt am beſten, die Formel weder zu vermehren, noch zu vermindern, weil Chriſtus ſie einmal ſo verordnet hat [509]). Nur könnte der Ausdruck „im Namen“ wegen ſeiner Zweideutigkeit mit einem beſſern vertauſcht werden, beſonders da im N. T. zwiſchen *βαπιζ. εἴς τινα* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος* kein Unterſchied zu ſeyn ſcheint. — Uebrigens erklärt die Kirche den Gebrauch der Formel mit Recht für weſentlich bei der Taufe. Denn theils fordert ſie das Gebot der Stiftung, theils erklärt man durch den feierlichen Gebrauch der Formel, daß man ſich des Waſſers nach Chriſti Einſetzung bedienen, und eine chriſtliche Taufe verrichten wolle; theils iſt das Waſſer ohne die Formel keine Taufe, ſo wie die Formel ohne Waſſer auch keine Taufe iſt. Mit Unrecht halten daher die Socinianer den Gebrauch der Formel für überflüſſig. Dagegen iſt es gerade nicht nöthig, ſie, wie in der alten Kirche (ſ. Tertull. adv. Prax. c. 26. Ambros. de sacrament. c. 7.)

---

509) Die griechiſche Kirche drückt die Formel ſo aus: „Baptizetur servus Christi in nomine patris etc.;“ die lateiniſche aber: „Baptizo te in nomine patris etc.“ Der Unterſchied iſt gleichgültig. Nach Irenäus (lib. I. c. 18.) tauften einige Gnoſtiker: „In nomen incogniti patris omnium, in veritatem matrem omnium, in descendentem in Jesum, (im griechiſchen Texte: *εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν* nämlich *λόγον*, was vielleicht ausgefallen iſt) ad unctionem et redemtionem et communionem virtutum.“ Andre ſetzten einige hebräiſche Worte zu. Nach Hieronymus ſollen die Arianer getauft haben: „In patre solo vero Deo, in Jesu Christo salvatore creatura, et in Sp. S. utriusque servo.“ S. Buddeus, th. dogm. p. 1119. Eben ſo wenig, als dieſes, iſt aber auch zu billigen, wenn Manche vor Vater, Sohn und Geiſt das Prädikat Gott dreimal ſetzen; denn auch dieſes iſt nicht vorgeſchrieben. Noch weniger aber mag es gebilligt werden, wenn man der drei Objecte gar nicht gedenkt, und nicht mit Unrecht erinnert Marheinecke (Grundlehr. S. 553.), daß dann die Taufe ſich in Superſtition verwandle; wenigſtens entbehrt ſie des Charakters einer chriſtlichen Taufe.

üblich war, dreimal zu gebrauchen, weil dieſes weder vorgeſchrieben, noch durch die Natur der Taufe nothwendig wird. Eben ſo wenig iſt aus 1 Kor. 10, 2. Röm. 6, 3. Apoſt. 8, 12. 16. 1 Kor. 1, 13 f. Apoſt. 2, 38. 10, 48. zu folgern, daß es genug ſey, auf den Namen Chriſti zu taufen *). Denn wenn auch Cyprians Bemerkung (epist. 73.) daß die εἰς Χριστόν Getauften alle Juden geweſen ſeyen, die ſchon an Gott und den heil. Geiſt geglaubt hätten, nicht ſtreng erweislich ſeyn ſollte; ſo wird doch in dieſen Stellen nicht die Form der Taufe beſtimmt, wie in der Einſetzung Matth. 28, 19., ſondern nur das durch die Taufe entſtandene Verhältniß des Täuflings, nämlich daß er ein Chriſt ſey, bezeichnet.

Das Wort der Verheißung endlich iſt die Verheißung des Heils durch Chriſtum, ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, Mark. 16, 16.; die ἄφεσις ἁμαρτιῶν, Apoſt. 2, 38. Da aber dieſe Verheißung ſchon in der Taufe auf Chriſtum, als Erlöſer, eingeſchloſſen liegt, und, ihrer beſonders zu gedenken, in der Einſetzung der Taufe nicht vorgeſchrieben iſt; ſo iſt es nicht nothwendig, daß ſie bei der Taufe beſtimmt ausgeſprochen werde, wiewohl es immer ſehr ſchicklich bleibt, in dem Taufrituale das Wort der Verheißung mit anzuführen.

§. 197.

Kritik der kirchlichen Lehre b) von der Kraft und Wirkung der Taufe.

Die erſte äußerliche Wirkung der Taufe iſt, daß durch ſie der Täufling feierlich zur Gemeinde der Chriſten tritt, und alſo alle geſellſchaftlichen und moraliſchen Rechte eines Mitglieds der chriſtlichen Kirche bekommt,

---

*) Schriften hierüber ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 709 f.

aber auch alle geſellſchaftliche und moraliſche Verbindlichkeiten eines Chriſten übernimmt. Dieſe Wirkung legt die Schrift der Taufe bei. Denn alle vorkommenden Beiſpiele der Taufe hatten die Wirkung, daß die Täuflinge nun zur Geſellſchaft der Chriſten gehörten (Apoſt. 2, 41. 8, 12. und Pauli Beiſpiel Apoſt. 6, 18.); die Taufe wird als ein Bindungsmittel der Chriſten zu einer Geſellſchaft (ἓν σῶμα) betrachtet (1 Kor. 12, 13. Eph. 4, 5.); das μαθητεύειν Matth. 28, 19. oder μαθητοὺς ποιεῖν Joh. 4, 1. mit der Taufe als nothwendig verknüpft gedacht (vergl. 1 Kor. 1, 13—15.), die ganze Kirche Chriſti als äußerliche Geſellſchaft durch die Taufe als Jeſu geheiligt dargeſtellt (Eph. 5, 25—27.), und von der Taufe die Theilnahme an allen Verbindlichkeiten und Hoffnungen der Chriſten abgeleitet, Gal. 3, 27 f. Auch liegt dieſes in der Tauformel, oder in der Verbindlichkeit, Vater, Sohn und Geiſt nach den Vorſchriften der chriſtl. Religion zu verehren. Zweckmäßig iſt es daher, daß die Taufe in Gegenwart einiger Zeugen (sponsores, susceptores, ἀνάδοχοι, propatres, vom 8ten Jahrh. an auch patrini und matrinae genannt), der Taufpathen, geſchieht, deren ſchon Tertullian gedenkt, und die in der alten Kirche, ſo lange ſie noch nicht als Religionsgeſellſchaft öffentlich anerkannt war, noch nothwendiger waren, als ſie es jetzt ſind. Doch bildet auch jetzt noch das Amt eines Pathen ein wohlthätiges Band zwiſchen ihm und dem Täufling, und legt dem erſtern die wichtige Pflicht auf, für eine chriſtliche Erziehung des Täuflings zu ſorgen, und, wenn dieſer Waiſe wird, Vaterſtelle an ihm zu vertreten. Beſſer würde dieſer Zweck erreicht werden, wenn die Taufe öffentlich, vor der Gemeinde geſchähe; daher die Haustaufen nicht zweckmäßig ſind. In dieſer Rückſicht kann es auch nicht getadelt werden, daß die alte Kirche die Taufe an beſonders feierlichen Tagen, nämlich zum Oſterfeſte, Pfingſtfeſte, Feſte der Geburt und Erſcheinung Chriſti vornahm, weil dadurch das

Feierliche derſelben erhöhet wurde*). Auch erhellt hieraus, daß das Taufen eigentlich das Geſchäft der öffentlichen Religionslehrer iſt. Denn obgleich das N. T. darüber, wer taufen ſoll, nichts entſcheidet, die Apoſtel ſelbſt ſich dieſem Geſchäfte nicht immer unterzogen (1 Kor. 1, 17. vergl. Apoſt. 10, 48.), und die Taufe von dem, der ſie verrichtet, keine beſondre Kraft empfängt: ſo fordert es doch die gute Ordnung, die der ganzen Handlung zu gebende Feierlichkeit, die Verbindlichkeit, die Taufe nach Jeſu Einſetzung zu verrichten, und die Natur des kirchlichen Lehramts, dem die Verrichtung aller kirchlichen und religiöſen Feierlichkeiten übertragen iſt, daß die Taufe nicht von Laien, ſondern von Geiſtlichen verrichtet werde. Auch verrichteten ſie in der alten Kirche erſt die Biſchöfe, und ſpäter die Presbyter und Diakonen; doch ſieht man aus Tertullian, de bapt. c. 17., daß man in Ermangelung eines Klerikers auch Laien das Taufen geſtattete. Die erhöhte Vorſtellung von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit war Urſache, daß man die ſogenannten Nothtaufen endlich, auch in unſrer Kirche, geſtattete, wobei man ſich auf das hierher nicht gehörige Beiſpiel der Zippora Exod. 4, 25. nicht hätte berufen ſollen**).

Die zweite objective Wirkung der Taufe iſt nach der Lehre der Kirche, daß ſie den Täufling von der Schuld und Strafe der Erbſünde befreit, wenn er nämlich die Bedingung des Glaubens und der Beſſerung erfüllt, und

---

*) Tertullian (de bapt. c. 19.) ſagt hierüber: „Diem baptismo solemniorem pascha praestat, cum et passio domini, in qua intingimur, adimpleta est. — Exinde Pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est, et gratia Spiritus S. dedicata, et spes adventus domini subostensa. Caeterum omnis dies domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo; si de solemnitate interest, de gratia nihil refert.

**) Die Marcioniten, Montaniſten, Anabaptiſten, Socinianer halten jeden Laien für befugt, die Taufe zu verrichten.

ihm Anſpruch gibt auf die durch Chriſtum erworbene ewige Seligkeit. Dieſes folgt ſchon nothwendig aus der ganzen Natur des durch Chriſtum geſtifteten Werks der Erlöſung. Indem nämlich der Menſch in der Taufe Jeſum für ſeinen Beſeliger erkennt, erklärt er, daß er glaube, einer Verſöhnung zu bedürfen, und daß er an der Verſöhnung durch Chriſtum Antheil haben wolle; und indem Chriſtus die Taufe anordnete, erklärte er ſie ſelbſt für eine Handlung, durch welche der Menſch Anſpruch bekomme auf die von ihm erworbene Seligkeit. — Doch dieſes lehren auch ausdrückliche Ausſprüche des N. T. Die Taufe wird nämlich a) unbeſtimmt eine Taufe *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* genannt, Apoſt. 2, 38. 22, 16. vergl. 1 Kor. 6, 11., wo es aber ungewiß bleibt, ob dabei an die Erbſünde, oder an die von den Täuflingen begangenen einzelnen Sünden zu denken ſey. Es wird ihr aber beſtimmter b) die Wirkung zugeſchrieben, daß ſie den Menſchen die Hoffnung des ewigen Lebens gewähre. Denn dieſen Sinn hat *σωθήσεται* Mark. 16, 16., wo es dem *κατακριθήσεται* entgegengeſetzt wird; ſo wie es auch Joh. 3, 17. durch die Formel *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* erklärt, und *κρίνεσθαι* durch *ἀπόληται* V. 16. näher beſtimmt wird. Eben ſo iſt 1 Petr. 3, 21. das von der Taufe abgeleitete *σώζειν* die Errettung vom Tode und die Hoffnung des Lebens, wie das parallele *διεσώθησαν* V. 20., und beſonders der Zuſatz, daß das *σώζειν* durch die Auferſtehung Jeſu erfolge, zeigen. Durch das Letztere nämlich (vergl. V. 22.) verweiſet Petrus darauf, daß Chriſtus allerdings die Macht habe, auch unſre Auferſtehung zu bewirken, und uns das ewige Leben zu geben. Auch ſagt dieſes Paulus Tit. 3, 5—7., wenn er behauptet, Gott habe uns gerettet (*ἔσωσεν*) durch die Taufe; denn er leitet davon die Folgerung ab (V. 7.), daß wir nun als Gerechtfertigte auch die *ἐλπίδα τῆς ζωῆς αἰωνίου* bekommen hätten. Auch liegt dieſes c) in der Verſicherung Gal. 3, 27. vergl. Hebr. 2, 10. 11.,

daß wir durch die Taufe Gottes Kinder geworden ſind, denn als Kinder Gottes ſind wir (V. 29.) auch Erben der Verheißung, oder (V. 7.) Erben Gottes, d. i. Erben der ewigen Seligkeit, Röm. 8, 14—23. — Auf die Befreiung vom Tode als Strafe der Sünde bezieht aber Paulus d) die Taufe Röm. 6, 3—11., welche Stelle aus dem Inhalte des 5ten Kapitels, wo der Apoſtel von der durch Jeſum aufgehobenen Strafe des Todes und Rechtfertigung zum Leben ſpricht, erklärt werden muß. Er ſagt nämlich V. 3., wer getauft ſey, der habe Anſpruch auf die Früchte des Todes Jeſu, K. 5, 9. 10. 19. Das Untertauchen bei der Taufe nämlich (V. 4.) ſey gleichſam ein Begräbniß des Menſchen, ein ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ (V. 5.), wodurch der alte Menſch (V. 6.), das σῶμα τῆς ἁμαρτίας, oder, wie es Kol. 2, 11. heißt, das σῶμα τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός, gekreuzigt worden ſey, d. h. ſeine Strafe erlitten habe; denn (V. 7.) das Sterben ſey ein Gerechtfertigtwerden von der Sünde, d. i. der Tod ſey der Sünden Strafe, und wer den Tod leide, ſey daher von anderweitiger Strafe frei. So wie nun Gott Jeſum vom Tode zum neuen Leben erweckt habe (V. 4.), ſo werde auch der Getaufte ein neues Leben bekommen. Daß aber bei καινότης ζωῆς nicht an die moraliſche Beſſerung, ſondern an eigentliches Leben zu denken iſt, zeigt V. 5., wo Paulus denſelben Satz kurz wiederholt, und für καιν. ζ. die ἀνάστασις gebraucht. Die moraliſchen Folgerungen aus dieſen Sätzen beginnen erſt V. 12 ff. — Ob nun gleich dieſes Gleichniß des Apoſtels etwas dunkel iſt, und nicht urgirt werden darf, indem man doch bloß ſymboliſch die Taufe einen Tod nennen kann; ſo ergibt ſich doch offenbar der Sinn: daß der Getaufte vom Tode, als der Strafe der Sünde, nun frei ſey, und die ζωὴν αἰώνιον (K. 5, 21.), die ihm in der Auferſtehung zu Theil wird, erwarten könne. Hieraus erläutert ſich auch die dunkle Stelle Kol. 2, 11—13., wo man νεκροὶ ἐν τοῖς παραπτώμασι eben ſo wie Röm.

6, 11. nicht zu überſetzen hat: der Sünde abgeſtorben, ſondern: dem Tode geweiht wegen der Sünde; denn nur dann ſchließt ſich das Folgende paſſend an: daß wir mit Chriſto zu leben beſtimmt wären, nachdem uns Gott die Sünde vergeben habe*). Auch macht Jeſus Joh. 3, 5. das Eingehen in das Gottesreich, oder, wie es V. 15. 16. erklärt wird, in die ζωὴν αἰώνιον, vom Waſſer und Geiſt, d. i. von der Taufe abhängig.

In allen dieſen Stellen aber liegt nicht der Gedanke, daß die Taufe, als Taufe, als opus operatum, Vergebung der Sünde wirke, ſondern nur in ſofern, in wiefern der Täufling an Chriſtum glaubt und chriſtlich lebt. S. auch Apoſt. 2, 38. Mark. 16, 16. Tit. 3, 5. Joh. 3, 6. 1 Kor. 1, 17. Vergl. Mori epit. p. 250.

Die älteſte Kirche legte der Taufe eine verſöhnende Kraft bei[510]), welche ihr Paulus in den angeführten Stellen zuſchreibt, und betrachtete die Taufe als das Sacrament der Verſöhnung und Vergebung der Sünde, nämlich derjenigen Sünden, die der Täufling vor der Taufe begangen habe, nicht aber derer, die er nach derſelben begehen würde**). Man ſah, mit Paulus das

*) Man würde den Sinn dieſer Pauliniſchen Ausdrücke nicht ſo oft verfehlt haben, wenn man ſich überzeugt hätte, daß, wie ſchon dargethan worden iſt, θάνατος und ζωή in den Stellen, wo von der Erlöſung durch Jeſum die Rede iſt, eigentlich zu nehmen ſind.

510) Mehrere Gnoſtiker glaubten, der Menſch werde durch ſie vom Einfluſſe des Fatums befreit, und unſterblich. Auch war es Folge der hohen Vorſtellungen von der Kraft der Taufe, daß man den ungetauft Verſtorbenen ihre Wohlthaten, nämlich die Befreiung aus dem Hades, dadurch zuzuwenden gedachte, daß ſich ein Lebender für ſie taufen ließ. So Clem. Al. Strom. II, 452. VI, 762 sq. Hermae Past. IX, 18. Darauf ſcheint ſich Paulus 1 Kor. 15, 29., als auf einen vielleicht unter den Chriſten zu Korinth üblichen Gebrauch, zu beziehen. S. Ammons bibl. Theol. 3. Thl. S. 63.

**) S. Hermae Past. II, vis. 5. — Clem. Rom. Recogn. I, §. 39. Die moſaiſchen Opfer habe Jeſus abgeſchafft, aber, ne forte

Untertauchen als ein Begrabenwerden, als ein Symbol des Todes Jeſu, und das Wiederhervorkommen aus dem Waſſer als das Gegenbild ſeiner Auferſtehung an, und leitete die Kraft des Taufwaſſers hauptſächlich vom Tode, vom Blute Jeſu ab, ohne ſich jedoch dieſen Zuſammenhang deutlich zu machen, oder ihn beſtimmt zu entwickeln. **) Aus dieſem Zuſammenhange der Taufe mit

---

putarent, cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eius per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis, invocato eius nomine, solverentur, et de reliquo perfectam vitam sequentes, in immortalitate durarent. Daſelbſt III. §. 67.: Si quis vestrum desiderat, baptizetur, ut exutus prioribus malis, de reliquo pro bonis actibus haeres bonorum coelestium ex gestis propriis fiat. — Constitut. apost. II, c. 7.: *οἱ βαπτισθέντες εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οὐκέτι ὀφείλουσι ἁμαρτάνειν οἱ τοιοῦτοι. Ὁ δὲ ἁμαρτήσας μετὰ τὸ βάπτισμα, οὕτως ἐὰν μὴ μεταγνῷ, καὶ παύσηται τοῦ πλημμελεῖν, εἰς γέενναν κατακριθήσεται.* Tertull. de poenit. c. 16. Derſelbe de bapt. c. 1.: „O felix sacramentum aquae nostrae, quia abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur.“ — Justin. Mart. apol. p. 93.: *Ὅπως ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν, ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν, τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι.* — Origen. exhort. ad martyr. §. 12. und 28. Selecta in Jerem. Schol. in Jer. 3, 7.

**) Außer den bereits angef. Stellen ſ. Ignat. ad Ephes. §. 18.: *Ὃς* (Chriſtus) *ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.* — Constit. apost. VII, 43.: *οὗ (θανάτου) τύπον ἔδωκε τὸ βάπτισμα τῆς παλιγγενεσίας.* Daſelbſt lib. VI, cap. 14. Justin. Mart. dial. c. Tryph. p. 229. et p. 313. — Origen. homil. in Genes. hom. 17, 8. wo die Worte (Genes. 49, 11.): „Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae amictam suum“, mit der myſtiſchen Erklärung begleitet werden: Stola Christi, quae lavatur in vino, merito eius intelligitur ecclesia, quam ipse mundavit sibi sanguine suo. In huius sanguinis vino, id est, lavacro regenerationis a Christo lavatur ecclesia. Consepelimur [Rom. 6, 47.] enim per baptismum in mortem, et in sanguine ipsius, id est in morte ipsius, baptizamur. — Tertullian (de bapt. c. 12.) bemerkt: Chriſtus ſelbſt habe nicht taufen können, utpote, nondum instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem; quia

dem Tode Chriſti iſt es auch erklärlich, wie ſie den Märtyrertod als eine Stellvertretung für die ermangelnde Taufe anſehen, und ihn die Bluttaufe nennen konnten. Da man nämlich alle Sündenvergebung nur von der Taufe ableitete, und weder vor, noch nach derſelben Vergebung der Sünden erlangen zu können glaubte, von den Märtyrern aber annahm, daß ihr Tod eine Ergänzung des verſöhnenden Todes Jeſu ſey; ſo glaubte man, daß der Märtyrertod nicht nur die mangelnde Taufe erſetze, ſondern auch für die nach der Taufe begangenen Sünden eine eben ſo vollſtändige Verſöhnung gewähre, wie eine zweite Taufe †).

Die ſchon hieraus erſichtliche hohe Meinung der alten Kirche von der Kraft des Taufwaſſers, dem man eine magiſche Kraft zur Reinigung von der Sünde zuſchrieb, und zur Befreiung von der Gewalt der Dämonen (Clem. Recogn. II, 71. 72. Cyprian. epist. 76.), verminderte ſich in der Folge nicht, ſondern erhöhte ſich immer mehr. Beſonders gaben dazu die **Donatiſten**, welche die Taufe bei den Gefallenen wiederholten und die Taufe der Ketzer für ungültig erklärten, und **Auguſtin** Veranlaſſung, indem er die abſolute Nothwendig-

---

nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius. Dieſes war die allgemeine Anſicht, dagegen aber war es bloß Hypotheſe Tertullians, aus Joh. 5. und Geneſ. 1, 2. aufgefaßt, wenn er de bapt. c. 4. 5. die Kraft des Taufwaſſers von dem „angelo spiritu sancto“, der ſich auf daſſelbe herablaſſe und heilige, ableitet.

†) Tertull. de bapt. c. 16.: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet. Hic est baptismus, qui lavacrum non acceptum repraesentat, et perditum (nämlich durch neue Sünden) reddit. — Origen. exhort. ad martyr. §. 30.: ὑπομνησθῶμεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄφεσιν ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν· καὶ ὅτι οὐκ ἔστι δυνατὸν κατὰ τοὺς εὐαγγελικοὺς νόμους αὖθις βαπτίζεσθαι ὕδατι καὶ πνεύματι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων· καὶ ὅτι βάπτισμα ἡμῖν δίδοται τὸ τοῦ μαρτυρίου.

keit der Taufe zur Tilgung der von Adam auf uns herabgekommenen Sündenſchuld, und zur Tilgung der uns anklebenden Erbſünde ſelbſt, behauptete. Da ihm hierin die Scholaſtiker, namentlich Thomas, beiſtimmten und lehrten, die Taufe tilge nicht nur die Schuld und Strafe der Erbſünde, ſondern gieße auch dem Menſchen die Gnade ein, wirke ex opere operato, und gebe dem Menſchen einen characterem indelebilem; ſo wurden dieſe Vorſtellungen immer allgemeiner, und blieben in der römiſchen Kirche herrſchend. Unſre Kirche aber, weil ſie den Nutzen der Taufe vom Glauben abhängig machte, und das Wirken derſelben ex opere operato läugnete, ſprach damit der Taufe jede magiſche und myſtiſche Wirkung ab, ob ſie gleich damit noch nicht erklärt, daß die Taufe eine bloß moraliſche Kraft habe[511]), indem ſie, und mit Recht behauptet, daß der Menſch, indem er ſich durch die Taufe an die von Gott geordnete Anſtalt der Beglückung anſchließe, auch einen Anſpruch auf die Früchte dieſer Anſtalt bekomme, wenn er nämlich nur ſonſt ſo beſchaffen ſey, daß er dieſer Früchte theilhaft werden könne; daher ſie auch läugnet, daß der Mangel des Glaubens beim Täuflinge das Weſen der Taufe ändere. Dagegen blieben unſre ältern Theologen nicht bei der Lehre der ſymb. BB. ſtehen, nach welcher bei der Taufe Waſſer und das Wort Gottes iſt, ſondern ſie nahmen noch eine bei der Taufe gegenwärtige rem internam s. coelestem an, nämlich, wie ſchon Luther meinte*), die

---

511) Eine bloß moraliſche Kraft legen der Taufe bei: Gruner, in ſ. dogm. p. 539. 561. Henke, lin. §. 131. Cannabich, Kritik alt. und neuer Lehr. S. 270 ff. Wegſcheider, inst. th. dogm. §. 171. Die Reformirten glauben bekanntlich, die Taufe ſey bloß ein Symbol der Wiedergeburt, aber ſie bewirke dieſelbe nicht, und die Socinianer und Arminianer halten ſie für eine bloße Ceremonie.

*) Luther in ſ. Predigten über d. Taufe (10r Thl. ſ. Werke S. 2550.) ſagt: „Das Taufwaſſer ſey durch die göttliche Majeſtät

Trinität, mit Einſchluß des Blutes Chriſti, das nicht nur ratione meriti, ſondern auch ratione substantiae zugegen ſey. So Calov, Gerhard, Hollaz, König, Quenſtedt, welche glaubten, die Verbindung der materia terrestris und coelestis geſchehe im Augenblicke der Beſprengung. Andere, wie Dannhawer, nahmen bloß eine Gegenwart des heil. Geiſtes, oder, wie Baumgarten und Seiler, der Gnade des heil. Geiſtes und ſeiner Gnadenwirkungen an. Die ſpätern Theologen gingen aber insgeſammt von dieſer myſtiſchen Vorſtellung (die ſchon Baier, comp. th. d. p. 779. fallen ließ, wieder ab.

Was aber die ſchon von den ältern Kirchenvätern †),

---

geſegnet und geheiligt und ganz durchgöttet.“ Ebendaſelbſt S. 2552 ſagt er: man ſolle das Taufwaſſer anſehen „als eitel Blut des Sohnes Gottes, und eitel Feuer des heil. Geiſtes, darin der Sohn durch ſein Blut heiliget, der heilige Geiſt durch ſein Feuer badet, der Vater durch ſein Licht und Glanz lebendig machet; alſo daß ſie alle drei perſönlich gegenwärtig, und zugleich einerlei göttlich Werk ausrichten, und alle ihre Kraft in die Taufe ausſchütten.“ Vergl. die 488te Anmerk.

†) Tertullian de bapt. c. 12 f. widerlegt ſchon die, welche die Nothwendigkeit der Taufe läugneten. Es folgt dieſes aus den bisher angeführten Stellen und der nothwendigen Alternative, entweder die Waſſertaufe oder die Bluttaufe zu erlangen. Clem. Rom. homil. II. §. 26. wird bemerkt, daß auch der Frömmſte, wenn er ſich nicht taufen laſſe, nicht zum ewigen Leben gelange, denn er verachte Gottes Gebot, der die Taufe geordnet habe, und dieſer Ungehorſam raube auch ſeiner Erfüllung des Geſetzes den Werth, wobei hinzugeſetzt wird: *ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλάσσεις γένεσιν* (nach der Vorſtellung, daß alle, auch die legitime Befriedigung des Geſchlechtstriebes ſündlich ſey), *καὶ οὕτως σωτηρίας τυχεῖν δύνῃ· ἄλλως δὲ ἀδύνατον.* In den Clementiniſchen Recognitionen heißt es lib. I, §. 55.: Matthaeus ostendit, quod si quis Jesu baptisma non fuerit consecutus, is non solum coelorum regno fraudabitur, verum et in resurrectione mortuorum non absque periculo erit, etiamsi bonae vitae et rectae mentis praerogativa muniatur. Daſ. §. 68. lib. VI, §. 9.: „Sive justus sis sive injustus, baptismus tibi per omnia necessarius est etc.“

dann aber vorzüglich von Auguſtin gegen Pelagius behauptete, und dann von den Scholaſtikern und der römiſchen Kirche gegen verſchiedene Parteien (auch gegen Wicliff, Gerſon und Huß) vertheidigte abſolute Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit betrifft: ſo ſcheinen ſie die ſymboliſchen Bücher angenommen zu haben; indeſſen die nachfolgenden Theologen behaupteten nur eine relative Nothwendigkeit derſelben, nämlich für diejenigen, welche ſie gebrauchen könnten, und ſetzten (Hutter, Buddeus, Deyling) den Kanon feſt: non defectus s. privatio, sed contemtus sacramenti damnat *). Nach ſeiner Güte und Gerechtigkeit kann auch Gott nur die, welche die Taufe mit Wiſſen und Willen verachten, ſtrafbar finden, weil ſie ſeinem ihnen bekannt gewordenen Befehle widerſtreben; wer aber die Taufe nicht kennt, oder ſie ohne ſeine Schuld entbehrt, der macht ſich durch den Mangel der Taufe keines Ungehorſams ſchuldig; es kann ihm daher auch kein Ungehorſam zugerechnet werden. Siehe Storrs Dogm. S. 683. und Michaelis Dogm. S. 505.

Was die innerlichen Wirkungen der Taufe betrifft: ſo ſagt das N. T. mit den ſymb. BB. übereinſtimmend, ſo wie auch die alte Kirche daſſelbe lehrte, daß durch die Taufe dem Menſchen der heil. Geiſt gegeben, d. h. daß er des Beiſtandes des h. Geiſtes zur Beſſerung theilhaft, und dadurch die Wiedergeburt bei ihm befördert werde, Eph. 5, 26. 1 Kor. 6, 11. 12, 13. Joh. 3, 5. (wo Waſſer und der h. Geiſt als verbunden dargeſtellt werden) Apoſt. 2, 38. beſonders Tit. 3, 5., wo Bad der Wiedergeburt nicht ein die Wiedergeburt ſymboliſch bezeichnendes, ſondern dieſelbe wirkendes Bad

*) Hutter ſetzt den Grund hinzu: „Etsi enim Deus homines ad hoc medium, nempe baptismum alligavit, si eius fieri possunt participes, se tamen ad illud non alligavit, sed sine eo fidem in homine operari potest, qua meritum Christi homini applicatur, ut per illud salutem consequatur.“

bedeutet, wie das folgende ἀνακαιν. πνεύμ. ἁγ. zeigt, nämlich die Bildung eines neuen Menſchen durch den heil. Geiſt *). Uebrigens iſt es klar, daß bei der Taufe der Erwachſenen, wenn der Unterricht im Chriſtenthume vorhergegangen iſt, die Gnadenwirkung des heiligen Geiſtes und mit ihr die Wiedergeburt früher beginnen muß, und daß die Taufe dann nicht der Anfang, ſondern die Vollendung der Wiedergeburt iſt. So bei der Lydia, Apoſt. 16, 14. 15. und auch Mark. 16, 15. 16. wird die Verkündigung der Lehre und der Glaube eher genannt, als die Taufe.

Dieſes ergibt ſich auch aus dem, was das N. T. als **Bedingung** des Nutzens der Taufe vom Täufling verlangt; nämlich daß er, wenn er getauft werden wolle, an Jeſum glauben, Mark. 16, 16. Apoſt. 8, 12. 36—38. 16, 31—33. (auch bei Paulus Apoſt. 22, 16. war der Glaube der Taufe vorhergegangen) und als ein Gebeſſerter leben müſſe, 1 Kor. 12, 13. Hebr. 10, 23. Joh. 3, 5. 6., indem ohne dieſen Glauben und ohne Beſſerung die Taufe nichts wirke zu ſeiner Beſeligung, Mark. 16, 16. Auch liegt dieſes in der Natur der Sache, weil der Täufling, indem er die Taufe empfängt, ſich zur Verehrung des Vaters, Sohnes und Geiſtes verpflichtet, alſo an ſie glauben, namentlich an Jeſum, als den von Gott geordneten Erlöſer (Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν, Apoſt. 8, 12. 36—38.) und an die Wirkſamkeit ſeiner Verſöhnung glauben, folglich auch den Willen haben müſſe, die Erbſünde zu bekämpfen, und nach moraliſcher Vollkommenheit zu ſtreben.

Aus den Wirkungen der Taufe ergibt ſich von ſelbſt, daß das **Verſchieben** der Taufe (procrastinatio bapt.), wenn der Täufling einmal hinlänglich unterrichtet, nicht

---

*) Die Stellen, wo die Getauften die ſogenannten Geiſtesgaben empfingen, gehören nicht hieher, denn dieſe waren nicht ſowohl eine Wirkung der Taufe, als des Handauflegens der Apoſtel.

zu billigen ſey, weil kein Grund vorhanden iſt, warum der Menſch zögern ſollte, ſich der Ordnung der Taufe zu unterwerfen *). In der alten Kirche war es allerdings üblich, die Taufe zu verſchieben, weil man keine weitere verſöhnende und ſündentilgende Handlung, als die Taufe, annahm, und damit häufig, ſelbſt bis man dem Tode nahe war, zögerte, und Tertullian tadelte es daher, daß man ſo eile die Kinder, da dieſe doch noch unſchuldig und ohne Sünde ſeyen, zu taufen. Doch wurde das Verſchieben der Taufe, beſonders bis an den Tod, auch für einen Mißbrauch erklärt (Const. apost. lib. VI, c. 14. 15.) und hörte endlich, beſonders nach Auguſtins Theorie von der Erbſünde, gänzlich auf. Eben ſo wenig aber iſt es nothwendig, die Taufe, wenn ſie nach Jeſu Stiftung vollzogen worden iſt, zu wiederholen (iteratio bapt.) [512]). Denn das N. T. gebietet nirgends, die Taufe zu wiederholen, wie etwa das Abendmahl (1 Kor. 11, 25.); Paulus und die übrigen Apoſtel ermahnen zwar die Chriſten oft zur Beſſerung, aber nicht zur Wiedertaufe; die in der Taufe empfangene Verhei-

*) J. S. Baumgarten: diss. de procrastinatione baptismi apud veteres. Hal. 1747. 4.

512) Ob die von ketzeriſchen Parteien geſchehene Taufe gültig ſey, darüber ſtritt man ſchon im 3ten Jahrh., indem es die afrikaniſche Kirche (beſonders Cyprian) läugnete, die römiſche aber (der Biſchof Stephan zu Rom) behauptete. Der Streit erwachte aufs Neue im 4ten Jahrh., als die Donatiſten nicht nur die lapsos, ſondern auch die aus der ecclesia catholica zu ihnen Uebertretenden aufs Neue tauften. Die eccl. cathol. verwarf daher die Wiedertaufe. Const. apostol. lib. VI. c. 15. — „Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.“ Symb. Nic. Zur Zeit der Reformation tauften die Anabaptiſten die zu ihnen Tretenden wieder, weil ſie die Kindertaufe für keine rechte Taufe erkennen wollten. — Ueber die Geſchichte der Taufe überhaupt ſ. Bingham, Origines ecclesiasticae. Ant. van Dale, hist. baptismorum tum judaicorum tum christian. Amst. 1705. 4. J. A. Stark, Geſchichte der Taufe und der Taufgeſinnten. Lpz. 1789. 8. C. Ziegler, de baptismo non iterando. Vit. 1661. 4.

ßung Gottes (Mark. 16, 16.) bedarf keiner Erneuerung, da Gott unveränderlich iſt, 2 Tim. 2, 13.; die Kraft der Taufe iſt nicht vom Täufer abhängig, und es bedarf daher auch bei den von Laien getauften Kindern keiner Wiederholung, und ſie kann als Einweihungsritus ihrer Natur nach nur einmal vorkommen. Auch die von einer chriſtlichen Kirche zur andern Uebertretenden ſind nicht wieder zu taufen, weil die Taufe uns nicht zu einer beſtimmten chriſtlichen Partei und deren Glaubensbekenntniß verpflichtet, was vielmehr durch die Confirmation geſchieht; ſondern zur Lehre Jeſu überhaupt, zur ganzen Gemeinde Jeſu auf Erden. Eine Wiederholung der Taufe in ſolchem Falle würde daher nicht eine Aufnahme unter die Zahl der Chriſten, ſondern eine Reception zu einer Partikularkirche ſeyn, und alſo der Beſtimmung der Taufe widerſtreiten [513]).

Die Stelle Apoſt. 19, 5. ſteht nicht entgegen, da Johannes bloß εἰς μετάνοιαν, oder auf den kommenden Meſſias, nicht aber auf Jeſum von Nazareth als Meſſias, und noch weniger auf Vater, Sohn und Geiſt getauft hatte. Es fand daher auch keine Wiederholung der Taufe Statt, da Johannis Taufe keine chriſtliche war. Eben ſo wenig würde es eine Wiederholung der Taufe ſeyn, wenn man einen, der nicht mit Waſſer und nicht auf Vater, Sohn und Geiſt getauft wäre, taufte; denn ein ſolcher hätte die chriſtliche Taufe noch gar nicht empfangen. Dagegen ſcheint Döderleins (inst. II, 770 sq.) Meinung gegründet, daß man einen, der von dem Chriſtenthume zu den Juden, Türken oder einer nicht-

---

513) „Ubi est natura rei, ibi res ipsa est talis, qualis esse debet. Fructus autem pendet a Deo, non ab homine baptizante aut coetu, in quo quis baptizatur, qui coetus baptismum non facit magis aut minus genuinum. Coetus, qui baptismum repetit, propemodum videtur baptizando recipere homines magis in hunc coetum, quam in ecclesiam Christianam.“ Mori epit. p. 255.

chriſtlichen Religion förmlich übergetreten iſt, wieder taufen müſſe, wenn er zum Chriſtenthume zurückkehre, weil durch den förmlichen Austritt aus der Kirche ſeine frühere Reception in dieſelbe aufgehoben worden iſt.

Aus den Meinungen von der Kraft der Taufe entſtand auch der Exorcismus[514]), oder die durch eine feierliche Beſchwörung zu bewirkende Austreibung des Teufels aus dem Täufling. Er iſt vermuthlich jüdiſchen Urſprungs (Matth. 20, 63. Mark. 5, 7. Luk. 11, 19. Apoſt. 19, 13 f.), und damit nicht zu verwechſeln, daß gleich in den erſten Jahrhunderten der Täufling vor der Taufe beim Glaubensbekenntniß dem Teufel und ſeinen Werken entſagen mußte[515]). Doch ſchon im dritten Jahrhundert gab es beſondere Exorcistae, welche nicht nur

---

514) J. Melch. Kraft, ausführliche Hiſtorie vom Exorcismo. Hamb. 1750. 8. Rößlers Biblioth. der Kirchenväter, 3. Thl. S. 226 ff. S. auch Buddeus, theol. dogm. p. 1136 f. In Schutz genommen wurde er in Heidenreichs Monatsſchrift, 4 B. S. 258 ff. Dagegen C. F. Fritzſche, ein Wort über den Exorcismus; in Henke's Neu. Mag. 6. B. 1. St. S. 95 ff.

515) S. Tertull. de corona milit. c. 3. renuntiabat diabolo et pompae et angelis eius. Unter pompa verſtand man die heidniſchen Schauſpiele, Pferderennen und andre Feierlichkeiten des heidniſchen Gottesdienſtes, denen der Chriſt nicht beiwohnen zu wollen verſprach. Dieß hieß abrenuntiatio Satanae; griechiſch ἀποταγή. Constit. apost. lib. III. c. 18. ὁ δὲ βαπτιζόμενος ὑπαρχέτω ἀλλότριος ἀσεβείας πάσης — ἀποτεταγμένος τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς δαίμοσι, καὶ ταῖς ἀπάταις αὐτοῦ. Nach lib. VII, 41. mußte der Täufling ſagen: ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ, καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ, καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, καὶ ταῖς ἐφευρέσεσιν αὐτοῦ, καὶ πᾶσι τῆς ὑπ' αὐτόν. — Origen. homil. in Numer. hom. 12, §. 4.: Recordetur unusquisque fidelium, cum primum venit ad aquas baptismi, — quibus ibi tunc usus sit verbis, et quid renuntiaverit diabolo: non se usurum pompis eius, neque operibus eius, neque ullis omnino servitiis eius ac voluptatibus pariturum. S. C. F. Eiſenlohr: über der Urſprung und urſprüngl. Sinn der Entſagungsformel bei der Taufe. In Bengels Archiv 3r B. S. 285 ff.

bei ſolchen, die man für beſeſſen hielt, ſondern auch bei Heiden und Ketzern, wenn ſie getauft wurden, weil man auch dieſe in des Teufels Gewalt dachte, den Teufel durch eine beſondre Beſchwörungsformel austrieben. Seit Auguſtins Zeiten wurde die Beſchwörung bei allen Täuflingen, weil man ſie der Erbſünde wegen in des Teufels Gewalt glaubte, für nöthig gehalten, beſonders in der afrikaniſchen Kirche und ſpäter von den Scholaſtikern. Auch in unſrer Kirche wurde der Exorcismus beibehalten, und ob gleich die ſymb. BB. nichts von ihm wiſſen[516]), und mehrere Theologen, z. B. Aegyd. Hunnius, Georg Polius, Baier, Baumgarten, (ſ. Beck comm. hist. p. 701.) für ſeine Abſchaffung waren: ſo eiferte man doch, weil Zwingli ihn verworfen und abgeſchafft hatte, für ihn, ſo, daß er nur erſt im 18ten Jahrh. von der Taufe entfernt worden iſt. Mit Recht haben ihn aber die neuern Theologen einmüthig verworfen (z. B. Reinhard, Morus, Ammon, Schott, Knapp u. A.). Denn es liegt dabei die abergläubiſche Meinung von der Zauberkraft der Beſchwörungsformeln zum Grunde; es wird dabei eine Art von Dualismus, von Herrſchaft des Teufels neben Gott, angenommen: die Wirkſamkeit des Teufels iſt durch das Chriſtenthum aufgehoben (1. Thl. S. 698 ff.); Kinder, die im Schooße der Chriſtenheit geboren ſind, die ein Tempel des heil. Geiſtes iſt, können nicht ein Eigenthum Satans ſeyn, und thun überhaupt noch nichts Böſes; Erwachſene aber, wenn ſie getauft werden, müſſen ſchon an Chriſtum glauben und zur Beſſerung entſchloſſen ſeyn.

---

516) Luther, in dem kl. Kat. von d. Taufe, läßt bloß den Täufling dem Teufel und ſeinen Werken entſagen, d. i. das Verſprechen, die Sünde zu meiden, ablegen. Der Verſchwörung des Teufels gedenkt er nicht. Gerhard, Hollaz und Quenſtedt hielten den Exorcismus für ein Adiaphoron. Die Form einer Beſchwörung, als ob das Kind vom Teufel beſeſſen wäre, tadelten Chemnitz und Gerhard ausdrücklich. S. Syſtemat. Entwickel. S. 703.

Aus dem, was von den Wirkungen der Taufe geſagt worden iſt, ergibt ſich auch, daß nur nati et vivi homines, wie unſre Theologen ſagten, getauft werden können, nicht alſo ungeborne Kinder, nicht Todte, keine monstra, denen menſchliche Geſtalt und Geiſteskräfte fehlen, keine lebloſen Dinge, z. B. Glocken, Inſignien und andere, wie in der römiſchen Kirche ſeit dem 8ten Jahrh. gewöhnlich wurde. Denn alle dieſe können weder die Verpflichtungen der Taufe übernehmen, noch ihrer Wohlthaten theilhaft werden [517]).

§. 198.

Beurtheilung der kirchl. Lehre c) von der Kindertaufe.

Bei Prüfung der kirchl. Lehre von der Kindertaufe [518]) kommt alles darauf an, 1) ob die Kindertaufe im N. T.

---

517) G. H. Goetze, diatr. de baptismo campanarum, Lub. 1712. Bingham, orig. eccl. T. IV. p. 156 ff. — Art. Schmalc. XV. p. 337.: „Restant praestigiae papales de stultis articulis, ut, de campanarum baptizationibus, altarium dedicationibus, et baptizationibus, adhibitis patrinis seu susceptoribus etc. Haec baptizatio fit in contumeliam baptismi, ideoque minime toleranda est." — Eben ſo wird in der Concordienf. VII. p. 750. die Glockentaufe verworfen.

518) J. G. Walch, historia paedobaptismi IV. prior. saecul. Jen. 1739. und in ſ. Miscell. sacr. p. 487 sqq. G. Wall, hist. baptismi infantum, ex Angl. vertit et nonnullis obss. et vindiciis auxit J. L. Schlosser. Brem. 1748. 53. 2. B. 4. E. S. Cyprian, hist. paedobapt. Goth. 1705. Rößlers Bibl. der Kirchenvät. 1. B. S. 310 ff. — Laur. Reinhard, gründl. und ſchriftmäßige Vertheidigung der Kindertaufe. Jen. 1731. 4. J. J. Plitt, daß die Kindertaufe in d. heil. Schrift befohlen, und in der erſten chriſtlichen Kirche üblich geweſen. Caſſ. 1752. 8. Vitringa, de fundamentis et rationibus paedobapt. christiani; in ſ. obss. sacr. Vol. I. p. 318 sq. Die Kindertaufe wurde von van Dalen, den Anabaptiſten oder Taufgeſinnten (Mennoniten), den Socinianern, Whiſton (gegen wel-

geboten, oder doch apoſtoliſchen Urſprungs ſey, 2) ob man ihre Nothwendigkeit, oder nur 3) ihre Nützlichkeit und Schicklichkeit darthun will.

Im N. T. findet ſich zwar kein beſtimmtes Gebot und Beiſpiel von der Kindertaufe, aber auch kein Verbot oder Beiſpiel der Verweigerung, ſondern Mehreres, was uns erwarten läßt, daß die Kindertaufe Jeſu Willen und dem Geiſte ſeiner Religion gemäß iſt. Der Befehl Matth. 28, 19. iſt ganz allgemein: und da auch Kinder in die Gemeinſchaft der Chriſten aufgenommen, μαθηται Jeſu werden können, das Unterrichten aber V. 20. (διδάσκοντες αὐτούς) nach dem Taufen geſetzt wird: ſo ſcheint es ſicherer, Jeſu Ausſpruch nicht bloß auf Erwachſene einzuſchränken. Auch konnten die Apoſtel den Befehl Jeſu deſto eher auf die Kinder erſtrecken, da auch in der alten Oekonomie der Einweihungsactus, die Beſchneidung, an Kindern vollzogen wurde. Wenn nun nach Apoſt. 16, 15. 33. 18, 8. 1 Kor. 1, 16. ganze Familien, und zwar alle, die dazu gehörten (Ap. 16, 33.), getauft wurden; ſo iſt es wahrſcheinlich, daß die Apoſtel Kinder, wenn einige in dieſen Familien waren, nicht ausgeſchloſſen haben. Daß ſie ſich nicht daran werden geſtoßen haben, daß dieſe Kinder ihren Unterricht noch nicht faſſen konnten, ſondern es unbedenklich gefunden haben, den Receptionsritus vorhergehen und den Unterricht nachfolgen zu laſſen, zeigt Apoſt. 16, 13—15., wo nur die Lydia den Unterricht empfangen zu haben ſcheint, nur von ihr geſagt wird, Gott habe ihr den Glauben gegeben, gleichwohl aber nicht nur ſie, ſondern auch ihr ganzes Haus getauft wird. Der Glaube muß freilich nachfolgen, wenn die Taufe nutzreich ſeyn ſoll. Und ſie konnten dabei deſto weniger Bedenken haben, da Jeſus

---

chen Wall ſchrieb), Poiret u. A. verworfen. Daß ſie nicht im N. T. geboten ſey, meinten Erasmus, Grotius, und mehrere neuere Theologen, z. B. Reinhard, Morus, Döderlein.

ſelbſt Mark. 10, 14 f. Matth. 19, 15 f. Luk. 18, 15 f. die Kinder durch Auflegen der Hände (denn er ſelbſt taufte nicht Joh. 3, 26. 4, 1. 2.) geſegnet, und ſie für geſchickt erklärt hatte, Mitglieder des Reichs Gottes zu werden. Wir werden daher immer Jeſu Willen ſicherer erfüllen, wenn wir die Kinder durch die Taufe in die Gemeinſchaft der chriſtlichen Kirche aufnehmen, als wenn wir dieſes nicht thun. Auch die älteſte Kirche, wie wir ſchon aus Tertullian ſehen [519]), pflegte die Kinder zu taufen, was nicht geſchehen ſeyn würde, wenn die Apo-

---

519) Tertullian de bapt. c. 18. Tertullian widerräth hier die Kindertaufe, und man hat gemeint, er thue dieſes, weil dieſe Gewohnheit noch neu geweſen ſey; aber er tadelt ſie deßhalb, weil das unſchuldige Alter nicht ſo zur Vergebung der Sünde eilen ſolle. Nachdem er nämlich gewarnt hat, daß man die Taufe nicht temere bewilligen ſolle, ſo fährt er fort: Pro cuiusque personae conditione ac dispositione etiam aetate cunctatio baptismi utilior est; praecipue tamen circa parvulos. Ait quidem dominus: Nolite illos prohibere venire ad me. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur, fiunt christiani quum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Non minore de causa innupti quoque procrastinandi, in quibus tentatio praeparata est tam virginibus per maturitatem, quam viduis per vagationem, donec aut nubant aut continentiae corroborentur. Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem (weil es dann kein Sühnmittel mehr gibt) quam dilationem; fides integra (wenn man auch ungetauft ſtürbe) secura est de salute. So groß auch das Anſehen Tertullians war, ſo blieb doch ſein Rath, namentlich in der afrikaniſchen Kirche, ganz fruchtlos. S. Storrs Dogm. S. 703 f. In den Constit. apost. VI. c. 15. heißt es: βαπτίζετε δὲ ὑμῶν καὶ τὰ νήπια, καὶ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ. Zu Origenes und Auguſtins Zeiten war die Kindertaufe wenigſtens allgemein, und beide berufen ſich deshalb auf die apoſtoliſche Tradition. Das Concil. zu Karthago unter Cyprian im J. 253 (ſ. Routh. reliq. sacr. Vol. III. p. 74 sq.) und das Concil. Carth. im Jahre 418 beſtätigte die Kindertaufe und verdammte die, welche ſie für unzuläſſig halten würden.

ſtel den Kindern die Taufe verweigert hätten. Ihrem Vorgange können wir aber um ſo eher folgen, da hier nicht von einer Glaubenslehre, ſondern von einem kirchlichen Ritus die Rede iſt. Die **Nothwendigkeit** der Kindertaufe ſuchten unſre Theologen daraus abzuleiten, daß die Kinder wegen der Erbſünde verdammt werden müßten, wenn ſie nicht getauft würden. Da aber die ewige Seligkeit nicht ſowohl von der Taufe, als vielmehr vom Glauben abhängt: ſo würden die kleinen Kinder auch den Glauben haben müſſen, wenn ſie durch die Taufe ſelig werden ſollten. Und dieſes behauptete man ſeit Auguſtins Zeiten wirklich, war aber in der Erklärung der Sache nicht immer einerlei Meinung [520]), und ſah ſich, wenn man nun erklären wollte, was dieſer Glaube ſey, gar bald genöthigt, den Begriff des Glau-

---

520) Auguſtin glaubte, der Glaube der Aeltern, Pathen und der Kirche werde den Kindern zugerechnet. Dieſes blieb auch Lehre der Scholaſtiker und der römiſchen Kirche, die aber dadurch vermehrt wurde, daß man behauptete, der heil. Geiſt gieße den Kindern noch außerdem den Glauben ein. Jenes hieß fides aliena, dieſes fides habitualis. Dagegen erklärte ſich Luther, Kirchenpoſt. am 3. p. Epiph. 11. B. S. 667—678., ſehr nachdrücklich, und behauptete S. 672.: „Die Kinder haben in der Taufe eignen Glauben, den Gott ſelbſt in ihnen wirket durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der chriſtlichen Kirche; und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens, nicht, daß jemand durch denſelben möge ſelig werden; ſondern daß er dadurch, als durch ſeine Fürbitte und Hülfe, möge von Gott ſelbſt einen eignen Glauben erlangen, dadurch er ſelig werde. —— Der Pathen und der Chriſtenheit Glaube bittet und erwirbt ihnen den eigenen Glauben, in welchem ſie getauft werden, und für ſich ſelbſt glauben.“ Unſre Theologen nannten daher den Glauben der Kinder realem, actualem, personalem fidem. H. **Pipping**, diss. de fide aliena. Viteb. 1709. 4. M. **Walther**, diss. de fide baptizatorum infantum. Viteb. 1719. 4. Chr. **Hecht**, Verſuch eines Beweiſes aus der Vernunft und Schrift für den Glauben der Kinder. Brem. 1745. 8. Jo. A. **Buttſtedt**, ſchrift- und vernunftmäßige Gedanken von d. Glauben der ungetauften Chriſtenkinder. Wolf. 1748. 8.

bens zu verlaſſen [521]). Zwar berief man ſich darauf, daß Tit. 3, 5. die Taufe ein Bad der Wiedergeburt heiße, die Wiedergeburt aber ohne den Glauben nicht erfolgen könne; aber es iſt dort von Erwachſenen die Rede, und die Wiedergeburt nicht Sache eines Augenblicks, ſondern eines fortgeſetzten Strebens nach chriſtlicher Vollkommenheit. Auch Matth. 18, 6. ſagt nicht, daß die Kinder an Chriſtum glauben, da unter den μικροῖς hier die Apoſtel verſtanden werden. Noch weniger mag aus Luk. 1, 15., das einen außerordentlichen Fall erzählt, oder aus Hoſ. 12, 4. gefolgert werden, daß die Kinder ſchon in Mutterleibe glauben [522]). Vielmehr ſteht Röm. 10, 17. entgegen. Da nun auch die Erfahrung nicht lehrt, daß Kinder den Glauben hätten; da unter ihm kaum etwas gedacht werden kann, was dem Begriffe des Glaubens entſpräche; da überhaupt Glaube ohne moraliſches Bewußtſeyn, welches Neugebornen noch fehlt, nicht denkbar iſt; auch die Schrift nirgends behauptet, daß

---

521) Die Scholaſtiker verſtanden darunter: Dispositionem infantum ad justitiam; Melanchthon in den Loc. theol.: Novos motus, novas ad Deum inclinationes pro ipsorum modo effectos a Spiritu S.; — die im Jahre 1536. gefertigte Concordie: Adfectionem in infante, qualis Deo placet; — Andre: applicationem meriti Christi, non repugnantibus parvulis; Buddeus, th. dogm. p. 926.: „Dispositionem in animis infantum aliqua ratione illi, quae in adultis est, quave ad salutem consequendam apti redduntur, respondens“, iſt aber ſo aufrichtig, hinzuzuſetzen: „Cuius quae in infantibus sit indoles explicari nequit — nec consultum duco, multum, qualis illa fides sit, disputare, cum et usu ista disputatio careat, et explicare insuper nemo rem istam dilucide queat.“ — Die Reformirten, Anabaptiſten, Socinianer und Arminianer läugneten dieſen Glauben der Kinder.

522) C. F. Boerner, diss. de fide Jacobi in utero, ex Hos. 12, 4. Lips. 1708. 4.; wieder gedruckt 1734. J. G. Walch, diss. de fide infantum in utero. Jen. 1727.; deutſch überſ. von Müller: Gedanken vom Glauben d. Kinder in Mutterleibe. Jen. 1756. 8.

die Kinder den Glauben hätten: ſo iſt dieſe Behauptung von den neuern Theologen (z. B. Reinhard, Morus) mit Recht ganz aufgegeben worden. Auch iſt ſie nach dem Syſteme der ſymb. BB. nicht nöthig, da nach ihnen (Anmerk. 498.) der Glaube der Taufe nachfolgen kann, der Mangel des Glaubens beim Täufling dem Weſen der Taufe nichts entzieht (Anmerk. 494.), nicht privatio, ſondern contemtus sacramenti verdammt, und die ohne ihre Schuld vor der Taufe hingeſtorbenen Kinder auch ſelig werden [523]). Auch iſt es offenbar, daß Gott den Kindern die Strafe der Erbſünde ohne Taufe erlaſſen kann; denn theils iſt der Glaube doch nur für des Glaubens fähige Weſen Bedingung der Vergebung der Sünde; theils iſt er nicht an ſich, ſondern wegen der Glaubenden, Bedingung des Strafenerlaſſes.

Es iſt daher genug, zu beweiſen, daß es recht und nützlich iſt, die Kinder bald nach ihrer Geburt zu taufen; und mehr haben auch die neuern Theologen (Reinhard, Döderlein, Morus) nicht behauptet, mit Ausnahme von Marheinecke, der (Grundlehren der chriſtl. Dog-

---

523) Den letzten Punkt beſtimmen zwar die ſymb. BB. nicht ausdrücklich; aber Luther und die meiſten nachfolgenden Theologen unſrer Kirche waren dieſer Meinung, oder wollten wenigſtens nichts darüber entſcheiden. „Infantes Christianorum, ſagt Buddeus th. d. p. 1126., qui absque baptismo moriuntur, neutiquam damnandos, inter omnes vere convenit“, und er glaubt, daß Gott per gratiam quandam extraordinariam (d. i. ohne Wort und Sacramente) wirke. Ungetaufte Kinder nichtchriſtlicher Aeltern hält er aber für verdammt; hofft jedoch (pag. 1127.), ihr Loos werde ſehr erträglich ſeyn, und gibt den hier ſehr zu beherzigenden Rath, dieſe ganze Sache lieber der göttlichen Gerechtigkeit und Güte zu überlaſſen. — J. E. Gerhard, diss. de salute infantum ante baptismum decedentium. Lips. 1679. 4. Gerhard, Quenſtedt, Hollaz behaupteten eine necessitatem ordinatam, non absolutam baptismi, d. i. necessitatem praecepti et medii, daher ſie auch den vor der Taufe ſterbenden Kindern die Seligkeit nicht abſprachen.

mat.) die Nothwendigkeit der Kindertaufe aus dem Geiſte ſeines Syſtems zu deduciren ſucht. Denn 1) haben Kinder, weil ſie in der Mitte der chriſtlichen Kirche geboren werden, die natürliche Pflicht, das Chriſtenthum kennen zu lernen, und es iſt daher erlaubt, ihnen dieſe Pflicht in der Taufe aufzulegen, beſonders da man ſie, wenn ſie erwachſen und unterrichtet ſind, bei der Confirmation erſt das Glaubensbekenntniß ablegen läſſet. 2) Sie haben aber auch durch ihre Geburt in der chriſtlichen Kirche einen natürlichen Anſpruch darauf, durch die Aufnahme unter die Chriſten Theil zu bekommen an den Wohlthaten des Chriſtenthums (1 Kor. 7, 14.), und die Aeltern, je mehr ſie ſelbſt von der Wohlthätigkeit des Chriſtenthums durchdrungen ſind, deſto mehr ſind ſie durch ihre Aelternpflicht verbunden, ihre Kinder frühzeitig zum Fleiß in der Erkenntniß der chriſtlichen Lehre verpflichten zu laſſen. 3) Kinder treten durch die Taufe in die äußerliche Gemeinſchaft der chriſtlichen Kirche, und bekommen dadurch alle äußerlichen und bürgerlichen Rechte der Chriſten, welche die Pathen, als ihre Vormünder, an ihrer Statt annehmen, und haben in ihrer Gemeinſchaft mit der Kirche ein Unterpfand, daß auch ihnen die Erlöſung durch Chriſtum gelte, wenn ſie in Zukunft die Bedingung derſelben erfüllen werden. Sie müſſen 4) darin eine ſtarke Aufforderung finden, nach chriſtlicher Kenntniß und Tugend zu ſtreben, ſo wie ſie derſelben fähig werden. Sie erhalten 5) dadurch ein Recht, chriſtliche Erziehung zu fordern, und die Aeltern und Pathen übernehmen die Verbindlichkeit, ſie ihnen zu geben (Eph. 6, 4.), und können, als Mitglieder der Kirche, von Erwachſenen alle die Liebe und moraliſche Achtung fordern, welche Chriſten einander ſchuldig ſind. Den Aeltern aber wird es 6) in jeder Rückſicht, beſonders aber beim frühen Tode ihrer Kinder, zur Beruhigung gereichen, daß ihre Kinder durch die Taufe zur Gemeinde Jeſu gehörten. Joh. 3, 5. 6.

§. 199.

II. Die kirchliche Lehre vom heiligen Abendmahle.

Das zweite Sacrament iſt das heil. Abendmahl, — coena Domini in der Augsb. Conf. und der Concordienformel, auch in der Augsb. Conf. und der Apol. oft missa, in den Katechismen und den Schmalk. Art. aber sacramentum altaris, oder eucharistia genannt. — Eine eigentliche Definition geben die ſymb. BB. nicht, ſondern laſſen es bei Luthers Antwort in kl. Katech. bewenden: „es ſey der wahre Leib und Blut Chriſti unter dem Brod und Wein den Chriſten zu eſſen und zu trinken von Chriſto ſelbſt eingeſetzt.“ Aus ihren übrigen Behauptungen ergibt ſich aber, daß ihnen Abendmahl iſt: der feierliche, von Chriſto angeordnete, Genuß des geſegneten Brods und Weins, in, mit und unter welchem wir den wahren Leib und das wahre Blut Chriſti zur Vergebung unſrer Sünde, Stärkung unſers Glaubens und Befeſtigung unſrer Tugend auf eine unbegreifliche Weiſe genießen [524]). Sie beſtimmen nämlich hierüber Folgendes:

1) Zur Feier des heiligen Abendmahls gehören drei Stücke: die Conſecration, oder die Recitation der Einſetzungsworte; die Austheilung und der Empfang des

---

524) Vom Abendmahle handeln: A. C. art. 10., Apol. art. 4., Art. Schm. pt. 3. art. 6., F. Conc. art. 7. — Morus (ep. p. 246.) definirt: Solemnis fruito panis et vini, a Christo ideo praescripta, ut fruentes pane et vino simul fruantur eius corpore, morti tradito, et sanguine, in memoriam Christi. Reinhard S. 614.: Ritus sacer a Christo in memoriam mortis suae institutus, per quem corporis et sanguinis Christi participes facti ad veritatem et sempiternam salutis spem erigimur. — Die kirchl. Lehre ſtellen dar: J. S. Baumgarten, vindiciae verae et realis corp. et sang. Christi in s. coena praesentiae. Hal. 1744. 4. J. A. Ernesti, brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sanguinis Chr. in coena s. Lips. 1765. 4. und in ſ. opusc. theol.

conſecrirten Brods und Weins; und der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti [525]); wobei aber offenbar iſt, daß das Letztere nicht zur „visibilis actio“ gerechnet werden kann. Die Einſetzungsworte dürfen nicht weggelaſſen, ſondern müſſen deutlich vorgeleſen oder geſungen werden, weil Chriſtus dieſes verordnet hat, der Glaube dadurch erweckt und befeſtigt wird, und die Elemente des Sacraments, Brod und Wein, zu einem heiligen Gebrauche geweiht werden [526]). Denn Brod und Wein ſind die externa, visibilia elementa, oder nach dem Ausdrucke des ſcholaſtiſchen Zeitalters, die Species dieſes Sacraments (daher der Ausdruck: communio sub utraque specie), im Gegenſatze gegen die Subſtanz deſſelben, das Blut und den Leib Chriſti. — Die Conſecration macht jedoch das Sacrament noch nicht, ſondern die ganze Handlung, die Chriſtus ordnete, muß vollbracht, und es müſſen daher in der Verſammlung frommer Menſchen die conſe-

525) F. C. art. 7. p. 750.: „Ad visibilem actionem coenae Dominicae requiritur: consecratio, seu verba institutionis; distributio et sumtio, seu externa, quae dicitur, oralis manducatio benedicti panis et vini; item corporis et sanguinis Christi perceptio.“

526) F. C. ub. exp. p. 749.: „Verba institutionis in administratione coenae D. palam coram ecclesia diserte et clare recitentur, aut decantentur, neque ulla ratione intermittantur. Primum quidem, ut satisfiat et pareatur Christi mandato, qui inquit: hoc facite; non igitur omittendum est, quod Christus ipse in s. coena fecit. Deinde, ut auditorum fides de substantia et fructu huius Sacramenti (de praesentia corporis et sang. Chr., et de remissione peccatorum, omnibusque beneficiis, quae nobis Christi morte et sanguinis profusione parta sunt et nobis in Testamento Christi donantur) per verba Testamenti Chr. excitetur, confirmetur et quam certissima reddatur. Praeterea, ut elementa panis et vini ad hunc usum sacrum (quo videlicet nobis una cum illis Christi corpus manducandum et sanguis bibendus exhibitur) sanctificentur, seu benedicantur (1 Cor. 10, 16.), quae benedictio non alia ratione fit, quam verborum institutionis repetitione et recitatione.“

cirten Elemente auch ausgetheilt und genoſſen werden[527]). Man darf daher den Genuß des Kelchs den Laien nicht entziehen, wie die römiſche Kirche thut; ſondern Brod und Wein („beiderlei Geſtalt“) iſt von jedem, der das Abendmahl feiert, zu genießen[528]). Auch iſt die Handlung des Sacraments nicht zu theilen, ſo wie man als Regel feſthalten muß, daß das geweihte Brod außerhalb des feierlichen Gebrauchs nichts von der Natur des Sacraments hat; daher alle Proceſſionen mit der Hoſtie, und ihre Ausſetzung zur Verehrung, eben ſo wenig ein Sacrament ſind, als die Meßhandlungen, wobei das Brod nicht ausgetheilt wird[529]).

---

527) Ebendaſ.: „Haec tamen benedictio — sola non efficit Sacramentum, si non tota actio coenae, quemadmodum ea a Christo ordinata est, observetur. Verbi gratia: cum benedictus panis non distribuitur, sumitur aut participatur, sed vel (wie bei den Römiſchen mit der Hoſtie geſchieht) includitur, vel sacrificatur, vel circumgestatur. Mandatum enim Christi (hoc facite) quod totam actionem complectitur, totum et inviolatum observandum est. Ad huius autem Sacramenti administrationem requiritur, ut in conventu aliquo piorum hominum panis et vinum benedictione consecrentur, dispensentur, sumantur, hoc est edantur, et mors Domini annuncietur. 1 Cor. 10, 16.“

528) De utraque specie coenae D. handeln in beſondern Artikeln die Augsb. Conf. de abus. art. 1., die Apol. art. 10. Außerdem wird der Kelchraub in der Concordienf. Art. 7. p. 757. verworfen und im dritten Theile der Schmalk. Artik. art. 6. p. 330. als eine Ketzerei feierlich verdammt.

529) A. C. abus.: „Et quia divisio Sacramenti non convenit cum institutione Christi, solet apud nos omitti processio (im Deutſchen: „die gewöhnliche Proceſſion mit dem Sacramente“), quae hactenus fieri solita est.“ — F. C. VII. p. 750. wird die aus der Einſetzung des Abendmahls abgeleitete Regel aufgeſtellt: „Nihil habet rationem Sacramenti extra usum a Christo institutum.“ und daraus gefolgert: „Cum extra hunc usum panis in missa Pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circumgestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro sacramento agnoscendus.“

Was 2) die Subſtanz (über dieſen Ausdruck, deſſen ſich auch Luther im gr. Katech. p. 555. bedient, ſ. die 525ſte Anmerk.) dieſes Sacraments betrifft: ſo iſt dieſelbe Leib und Blut Chriſti. Hierüber ſagt die Augsb. Conf. im 10ten Art. noch ganz einfach: „corpus et sanguis Christi *vere* adsunt, et *distribuuntur* vescentibus“; beſtimmter aber lehrt die Apologie eine ſubſtantielle, körperliche Gegenwart des lebendigen Chriſtus, und bedient ſich ſolcher Ausdrücke, welche auf eine Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Chriſti hinweiſen [530]). Näher, und die Lehre der römiſchen Kirche ſorgfältiger vermeidend, ſpricht Luther in den Katechismen, wo er lehrt, Leib und Blut Chriſti würden unter dem Brod und Wein dargereicht: ſo daß Brod und Wein nicht bloß Brod und Wein, ſondern zugleich Leib und Blut Chriſti ſeyen [531]). Näher erklärt er ſich über

---

Wiederholt p. 756. — Das Anbeten der Hoſtie, das aus der Transſubſtantiationslehre der römiſchen Kirche von ſelbſt folgte, wird namentlich verworfen F. C. VII. epit. p. 604. N. XIX.

530) Apol. IV. p. 157.: „In coena Dom. vere et substantialiter adsunt corpus et sanguis Christi, et vere exhibentur cum illis rebus, quae videntur („mit den ſichtbaren Dingen,“) pane et vino, his qui sacramentum accipiunt.“ — Es werden darauf die Ausdrücke: „Mutato pane ipsum corpus Christi fit“, — „Panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari“ gebilligt, und p. 158. wird darauf verwieſen, daß man überhaupt die hergebrachte Lehre der Kirche (de praesentia vivi Christi) beibehalten wolle. Auch Luther (Cat. maj. p. 554.) bedient ſich des Ausdrucks: „Brod und Wein zu Leib und Blut Chriſti machen.“

531) Cat. min.: „Das Abendmahl — iſt der wahre Leib und Blut Chriſti unter (Cat. maj. p. 553.: „in et sub pane“) dem Brod und Wein uns Chriſten zu eſſen und zu trinken von Chriſto ſelbſt eingeſetzt.“ Dieſes wird nun im gr. Kat. p. 553. ſo erklärt: „Dicimus, panem et vinum non simpliciter panem et vinum esse, sed panem et vinum Dei verbo inclusa et huic alligata. Verbum, inquam, illud est, quo hoc Sacramentum fit, atque discernitur, ne tantum simpliciter vinum

dieſe Sache auch nicht in den Schmalk. Art., wo er aber doch gegen die, welche bloß einen geiſtlichen Genuß des Leibes und Blutes Chriſti annahmen, die Behauptung hinzuſetzt, daß auch Gottloſe Leib und Blut Chriſti wirklich genöſſen, und die Transſubſtantiationslehre ausdrücklich verwirft [532]).

Deſto ausführlicher erklärt ſich die Concordienformel im 7ten Art., wegen der kryptocalviniſtiſchen Händel, von denen ſie ſelbſt in der Erörterung des status controversiae eine Ueberſicht gibt p. 725 sqq., über dieſen Gegenſtand. Sie verwirft nämlich in der Negativa p. 757—760. die Meinungen der ſogenannten Sacramentirer, nämlich: daß die Einſetzungsworte tropiſch oder figürlich zu verſtehen ſeyen; daß Leib und Blut Chriſti nicht wahrhaft zugegen ſeyen, und nicht mit dem Munde genoſſen, ſondern nur durch den Glauben empfangen, und durch Brod und Wein ſymboliſch bezeichnet würden; daß dieſe Symbole, nicht aber der gegenwärtige Leib und Blut Chriſti, den Glauben der Genießenden ſtärkten; daß nur die Kraft und das Verdienſt des abweſenden Leibes Jeſu im Abendmahle zugegen und wirkſam, daß Chriſti Leib im Himmel, an einem beſtimmten Orte befindlich ſey und daher im Abendmahle nicht gegenwärtig ſeyn könne; daß

---

et panis, sed Christi corpus sit ac dicatur.“ — p. 554.: „Panis et vinum — veraciter sunt Christi corpus et sanguis.“

532) A. S. pt. 3. art. 6.: „Sentimus, panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis. — De Transsubstantiatione subtilitatem sophisticam, nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis, et non verum panem remanere. Optime enim cum sacra scriptura congruit, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: panis, quem frangimus; et: ita edat de pane. 1 Cor. 11, 28.“ — Die Transſubſt. wird auch verworfen in der Concf. art. 7. p. 756.

Chriſtus eine ſubſtantielle Gegenwart ſeines Leibes nicht verſprochen habe, und auch nicht leiſten könne, da dieſes einer menſchlichen Natur nicht möglich ſey; und daß daher Ungläubige und Reueloſe im Abendmahle nichts als Brod und Wein genöſſen. — In der Affirmativa aber ſtellt die Concordienformel Folgendes über die Subſtanz des Abendmahls auf.

Sie wiederholt zuerſt die Beſtimmungen der Augsb. Conf., der Apologie, der Katechismen und der Schmalk. Art. (p. 728.), und erklärt (p. 725.), ſie wolle nur die ächte Lehre der Augsb. Conf. wiederholen und näher darſtellen; bedient ſich aber bei der Erklärung der noch unbeſtimmten Ausdrücke der frühern ſymb. BB. derjenigen Beſtimmungen, die ſich in der Wittenberger Concordie vom Jahre 1536. (p. 729.) finden, und beſonders (p. 733 ff.) Luthers anderweitiger Aeußerungen in ſeinen Schriften, weil er vor Andern den Sinn der Augsb. Conf. richtig verſtanden, und ſtandhaft bis an das Ende ſeines Lebens [— ein Seitenblick auf Melanchthon! —] vertheidigt habe (p. 734.). — Es finde nämlich eine wahre, ſubſtantielle Gegenwart, Austheilung und Genießung des Leibes und Blutes Chriſti Statt[533]), die mittelſt einer unbegreiflichen Union, die man eine ſacramentirliche zu nennen habe, mit Brod und Wein ſo verbunden ſeyen, daß der Genießende, indem er die Elemente empfange, auch den wahren Leib und das Blut Chriſti in, mit und unter dem Brode und Weine genieße; was jedoch nicht ſo zu

533) p. 741.: „Vera substantialis praesentia et distributio corporis et sang. Chr.;“ — im Gegenſatze der Meinung, daß der Leib Chriſti nur virtute et efficacia sua gegenwärtig ſey und genoſſen werde. — p. 729.: „Cum pane et vino vere et substantialiter adsunt, exhibentur et sumuntur corpus et sang. Chr.“ — p. 736.: „In s. coena duae diversae substantiae, panis naturalis, et verum naturale corpus Christi, in instituta sacramenti administratione hic in terris simul sunt praesentia.“ Vergl. die epit. p. 599. No. I.

verſtehen ſey, als ob der Leib Chriſti ins Brod eingeſchloſſen (impanatio, welche die Reformirten den Lutheranern vorwarfen), oder mit ihm (wie die Katholiken meinten) auch außer dem ſacramentirlichen Gebrauche des Brods verbunden ſey[534]). Der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti geſchehe daher nicht auf eine geiſtliche Weiſe durch den Glauben, ſondern durch den Mund; was jedoch nicht auf eine fleiſchliche, grobe, capernaitiſche

534) F. C. VII. epit. p. 599.: „Credimus, — verba Testamenti Christi non aliter accipienda esse, quam sicut verba Ipsa ad literam sonant: ita, ne panis absens Christi corpus et vinum absentem Christi sanguinem significent; sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum sint vere corpus et sanguis Christi." — ub. expos. pag. 729.; „Quanquam negant (die Verfaſſ. der Wittenb. Concordie), fieri transsubstantiationem, nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, aut durabilem aliquam conjunctionem extra usum Sacramenti: tamen concedunt, sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, porrecto pane sentiunt simul adesse et vere exhiberi corpus Christi. Nam extra usum, dum reponitur, aut asservatur in pixide, aut ostenditur in processionibus [die Monſtranz], ut fit apud Papistas, sentiunt, non adesse corpus Christi." — p. 753.: „Quod autem praeter illas phrases, quibus Christus et Paulus utuntur, cum dicunt: panem in coena esse corpus Christi, aut communicationem corporis Chr., etiam alias loquendi formulas usurpamus, v. g. cum dicimus, sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi: id non sine gravibus causis facimus. Primum enim his phrasibus utimur ad rejiciendam Papistarum transsubstantiationem; deinde etiam sacramentalem unionem substantiae panis non mutatae et corporis Christi hac ratione docere volumus." Man wollte alſo durch dieſe Formel nur anzeigen (p. 736.), daß man die Worte, „das iſt mein Leib," nicht figürlich, ſondern ganz eigentlich nehme; nicht aber den modum des Empfangs oder der Vereinigung beſtimmen. Dieſe unionem zwiſchen der Subſtanz und dem Elemente nannte man aber sacramentalem, um anzuzeigen, ſie ſey eine ganz beſondere, nur in dieſem Sacramente Statt findende, nicht aber eine unio personalis, wie zwiſchen den beyden Naturen in Chriſto. S. p. 736.

Weiſe, als ob Jeſu Leib mit den Zähnen zerriſſen würde[535]); ſondern auf eine ſacramentirliche, d. i. übernatürliche und geiſtige Weiſe geſchehe, und bei Gläubigen ſowohl als bei Ungläubigen Statt finde[536]). Die Vernunft könne dieſes freilich nicht verſtehen, ſondern müſſe ſich gefangen geben unter dem Gehorſam des Glaubens[537]). Ein geiſtlicher

---

535) Ueber die manducationem capernaiticam ſagt die F. C. epit. p. 604., daß die Sacramentirer der lutheriſchen Lehre fälſchlich vorwürfen, als ob gelehrt würde: „Corpus Christi dentibus laniari et instar alterius cujusdam cibi in corpore humano digeri“, und verwirft ebendaſ. dieſe manducationem. Capernaitiſch nannte man ſie in Beziehung auf Jeſu Rede in der Synagoge zu Capernaum Joh. 6, 51 ff., welche die Juden von einem fleiſchlichen Eſſen des Leibes Chriſti verſtanden.

536) Luther, im kl. Katech.: „leiblich Eſſen und Trinken.“ F. C. pag. 742.: „Paulus (1 Cor. 19, 16.) haud quaquam de spirituali, sed de sacramentali, seu ea, quae ore fit, participatione corporis Chr. loquitur, quae piis et impiis communis est.“ — p. 744., wo nach Erklärung der manducatio spiritualis geſagt wird: „Altera manducatio corporis Chr. est sacramentalis, et ore fit, quando in S. C. verum et substantiale corpus et sanguis Chr. ore accipiuntur et participantur ab omnibus, qui panem benedictum — et vinum — edunt et bibunt.“ — Die Einſetzungsworte könnten non nisi de orali, non autem de crassa, carnali, capernaitica, sed de supernaturali et incomprehensibili manducatione corporis Chr. verſtanden werden. — Epit. p. 600.: „Credimus, corpus et sanguinem Christi non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitice, sed supernaturali et coelesti modo, ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi.“ — Ub. expos. p. 755.: „Tametsi enim participatio illa ore fiat; tamen modus est spiritualis.“ Ebendaſ. wird aber bemerkt, daß man mit dem Ausdruck spiritualis nur den supernaturalem et coelestem modum der Gegenwart Chriſti im Abendmahle bezeichnen, und den Vorwurf des kapernaitiſchen Genuſſes beſeitigen, nicht aber den wirklichen Genuß in einen bloß geiſtlichen durch den Glauben verwandeln wolle. Daß auch Unwürdige Leib und Blut Chriſti empfangen, wird S. 743 ausgeführt.

537) F. C. VII. epit. p. 604.: „Haec (die manducat. supernat.) autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehen-

Genuß des Leibes und Blutes Chriſti habe nur in ſofern Statt, in wiefern man dem Worte Gottes, das uns Chriſtum als Verſöhner darſtelle, feſt glaube, und ſich der Früchte ſeines Todes getröſte; denn dieſer Glaube, den Jeſus mit den Worten fordere: ſolches thut zu meinem Gedächtniß! ſey eine geiſtliche Theilnahme an dem Leibe Chriſti, ohne welche die manducatio oralis nichts nütze[538]). Die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti werde aber nicht, wie die römiſche Kirche behauptet, durch den Prieſter vermittelſt der Conſecration, oder (wie die Calviniſten meinten) durch den Glauben der Communicanten, ſondern allein durch Gottes Allmacht und durch die Kraft der Worte und Einſetzung Chriſti bewirkt, welche dieſe Wirkung beim erſten Abendmahle gehabt habe und noch habe, ſo oft die Feier wiederholt werde[539]);

---

dere potest: quare in hoc negotio, sicut in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Christi captivare oportet."

538) Es wird zugegeben, daß auch Statt finde (p. 743.) „ein geiſtlich Eſſen, davon Chriſtus (Joh. 6.) fürnehmlich handelt, welches nicht anders als mit dem Geiſt und Glauben in der Predigt und Betrachtung des Evangelii eben ſo wohl als im Abendmahle geſchieht, und für ſich ſelbſt nütz und heilſam, und allen Chriſten zu allen Zeiten zur Seligkeit nöthig iſt, ohne welche geiſtliche Nießung auch das ſacramentirliche, mündliche Eſſen im Abendmahle nicht allein unheilſam, ſondern auch ſchädlich und verdammlich iſt Solch geiſtlich Eſſen aber iſt nichts anders als der Glaube, nämlich Gottes Wort, darin uns Chriſtus ſammt allen Wohlthaten ſeines Todes — fürgetragen wird, hören, mit Glauben annehmen und uns ſelbſt zueignen." — Man ſieht, daß dieſer geiſtliche Genuß nichts andres iſt, als das Ergreifen des Verdienſtes Chriſti im Glauben, das auch außer dem Abendmahl Statt finden kann. — Dieſe manducat. spirit. fordere Chriſtus (p. 745.) mit den Worten: das thut zu meinem Gedächtniß; „Hic enim fidem, quae est spiritualis corporis Christi participatio, postulat."

539) p. 747.: „De consecratione sentimus, quod veram praesentiam corporis et sang. Chr. in coena non efficiat ul-

daher auch die Kraft dieſes Sacraments nicht von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des adminiſtrirenden Prieſters abhänge [540]). Die Einwendung der Gegner aber,

---

lius hominis vel verbum vel opus, dignitas seu meritum, sive pronunciatio ministri, seu manducatio, seu fides communicantium. — Sed hoc totum — simpliciter et in solidum omnipotentis Dei virtuti, et verbo, institutioni atque ordinationi Christi [in der epit. p. 599.: „Omnipotenti virtuti Domini nostri Jesu Christi"] est adscribendum. Verissima enim illa et omnipotentia verba Christi (das iſt mein Leib), quae in prima institutione pronunciavit, non modo in prima illa coena efficacia fuere, sed eorum vis — adhuc hodie durat et valet; ita quidem certe, ut eorum virtute in omnibus locis, ubi coena domini juxta Christi institutionem celebratur, et verba ipsius usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Christus in prima coena locutus est, corpus et sanguis Christi vere praesentia distribuantur et sumantur." — Dieſes wird p. 748. dahin erläutert, daß nicht das Wort, als hätte es magiſche Kraft, ſondern die Einſetzung Chriſti dieſe Wirkung habe. „Etiamsi (heißt es) de omnibus panibus haec verba pronunciarem: hoc est corpus Christi, nihil tamen ea re efficeretur. At quando et ipsius mandatum et institutionem in administratione coenae Dom. dicimus: hoc est corpus meum: tum revera est ipsius corpus. Non propter nostram pronunciationem; aut quod haec verba pronunciata hanc habeant efficaciam; sed quia Christus nobis praecipit, ut haec verba pronunciemus, et hoc agamus, quod ipse in prima coena facit, et hoc modo suum mandatum et factum cum recitatione nostra conjunxit." Man ſieht, daß die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti als eine Wirkung Chriſti ſelbſt betrachtet wird, die er aber an die Worte der Einſetzung und das Halten des Abendmahls gebunden habe. Sie erfolge nicht durch das Ausſprechen der Worte, ſondern gleichzeitig mit ihnen, und nicht ohne dieſelben. — Ausführlich erklärt ſich darüber auch Luther im gr. Katech. ſ. Anmerk. 531.

540) p. 751.: „Fides nostra Sacramentum non efficit, sed tantum omnipotentis Dei atque Salvatoris nostri J. C. certissimum verbum et institutio hoc praestant. Verbum enim Domini in ecclesia efficax est manetque, neque vel dignitate vel indignitate ministri, neque sumentis incredulitate quicquam ei derogatur, aut virtus ejus enervatur." — Cat. maj.

daß ſonach Leib und Blut Chriſti allgegenwärtig ſeyn müſſe, was doch mit der Natur eines menſchlichen Leibes ſtreite, ſucht die Concordienformel dadurch zu widerlegen, daß ſie p. 752 ff. nach Luther dem Körper Chriſti im Stande ſeiner Erhöhung, vermöge der communicatio idiomatum, Allgegenwart zuſchreibt, nämlich ein ſolches unbegreifliches und geiſtiges Seyn („alicubi esse"), nach welchem er an keinem Orte eingeſchloſſen ſey, ſondern alle Creaturen durchdringe, und auch im Abendmahle gegenwärtig ſey.

Was 3) die Kraft und Wirkung dieſes Sacraments betrifft: ſo wird gelehrt, daß die objective Wirkung deſſelben die Vergebung der Sünde, und das daraus folgende Leben und Heil ſey, oder der Anſpruch auf beides, welche Kraft dem Sacramente aber bloß durch das Wort der Verheißung beiwohne[541]); die ſubjective aber, daß es die in der Taufe begonnene Wiedergeburt befeſtige, und dem Glauben neue Kräfte gebe, damit er im Streite mit der Sünde obſiege. (Cat. maj. p. 556.) Zugleich ſoll der Genuß dieſes Sacraments

---

p. 554.: „Quanquam nebulo perditissimus Sacramentum aliis ministret, aut ipse sumat, tamen nihilominus Sacramentum ille sumit, h. e. Christi corpus et sanguinem, non secus atque is, qui omnium reverendissime et dignissime sumserit aut tractaverit. Neque enim humana sanctimonia, sed verbo Dei nititur illud."

541) Cat. min.: „Was nützet ſolch Eſſen und Trinken? das zeigen die Worte: für euch gegeben und vergoſſen zur Vergebung der Sünde. Nämlich daß uns im Sacramente Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit durch ſolche Worte gegeben wird ꝛc." — „Wie kann leiblich Eſſen und Trinken ſolche große Dinge thun? Eſſen und Trinken thuts freilich nicht, ſondern die Worte, ſo da ſtehen: für euch gegeben ꝛc." — Cat. maj. p. 555.: „Propterea a Christo jubeor edere et bibere, ut meum sit, mihique utilitatem afferat, veluti certum pignus et arrhabo, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis, morte et omnibus malis ille opposuit, et oppignoravit." Vergl. Anmerk. 525.

ein öffentliches Bekenntniß des Glaubens und eine dankvolle Gedächtnißfeier des Todes Jeſu und ſeiner Wohlthaten ſeyn [542]). Die Bedingung von Seiten des Menſchen aber, unter welcher allein ihm der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti nützlich werde, ſey der Glaube an Chriſtum als Verſöhner. Außer dieſem Glauben bedürfe er keiner andern äußerlichen Vorbereitung; auch komme auf ſeine Stärke oder Schwäche nichts an, vielmehr ſey das Abendmahl zur Stärkung des Glaubens, und alſo hauptſächlich für die Schwachen, es gehöre jedoch zu ſeinem Weſen (ſ. die Lehre de poenitentia) auch ernſtliche Reue und Vorſatz der Beſſerung [543]).

---

542) Nur gelegentlich wird dieſes geſagt Apol. III. de dil. et impl. leg. p. 99.: „Instituta est coena Domini, ut recordatione promissionum Christi — confirmetur in nobis fides, et foris confiteamur fidem nostram, et praedicemus beneficia Christi, sicut Paulus ait 1 Cor. 11, 26." — A. C. de abus. III. p. 25.: „Christus jubet facere in sui memoriam, quare missa instituta est, ut fides in iis, qui utuntur Sacramento, recordetur, quae beneficia accipiat per Christum, et erigat et consoletur pavidam conscientiam. Nam id est meminisse Christi, beneficia meminisse, ac sentire, quod vere exhibeantur nobis. Nec satis est historiam recordari, quia hanc etiam Judaei et impii recordari possunt." — Vergl. die Erklärung der F. C. in der 538ſten Anmerk.

543) S. die 538ſte Anmerk. — Cat. min. „Wer dieſen Worten gläubet: der hat, was ſie ſagen, und wie ſie lauten: Vergebung der Sünden." — Ebendaſ.: „Faſten und leiblich ſich bereiten, iſt zwar eine feine äußerliche Zucht; aber der iſt recht würdig und wohlgeſchickt, der den Glauben hat ꝛc." Wiederholt im gr. Kat. p. 558 f. — F. C. p. 760. No. XIII. der negativa wird verworfen: „Cum docetur, dignitatem non tantum in vera fide, verum etiam in propria hominis praeparatione consistere." Ebendaſ. p. 745.: „Hi sunt indigni convivae in s. coena, qui sine vera poenitentia et contritione, et sine vera fide, et absque bono proposito vitam emendandi, ad coenam Dom. accedunt. Hi sibi ipsis judicium, h. e. temporales et aeternas poenas indigna sua orali manducatione corp. Chr. accersunt. — Digni vero convivae sunt infirmi in fide, pusillanimes,

Wem aber der Glaube fehle, dem gereiche das Sacrament zur Verdammniß [544]); daher ſey verwilderten und böſen Menſchen anzurathen, ſich dieſes Sacraments zu enthalten. Cat. maj. p. 563.

Bei dieſer Beſchaffenheit des Sacraments wird es für ſchicklich erachtet, die Abendmahlsfeier nicht, wie in

---

perturbati Christiani, qui, dum magnitudinem et multitudinem peccatorum suorum secum reputant, cohorrescunt, — fidei suae infirmitatem sentiunt atque deplorant, et nihil magis in votis habent, quam ut Deo firmiore et alacriore fide et puriore obedientia servire possint. — Dignitas itaque neque in magna neque in exigua infirmitate aut firmitate fidei, sed in merito Christi consistit." Auch in der epit. pag. 601.: „Coena Dom. inprimis propter infirmos in fide, poenitentes tamen, instituta est, ut ex ea veram consolationem et imbecillis fidei suae confirmationem percipiant." Daſſelbe ſagt auch Luther ausführlich im groß. Katech. — Die Behauptung, daß die Würdigkeit des Empfängers, in wiefern ſie auf dem Glauben beruhe, zuletzt aus dem Verdienſte hervorgehe, wird auch in der epit. p. 601. vorgetragen, und ſteht der Meinung der römiſchen Kirche von der Wirkſamkeit der praeparatio externa (p. 603. N. XVII.) entgegen. — Daß auch Luther zum Glauben die Reue und den Vorſatz der Beſſerung rechnete, ſieht man aus den Schmalk. Art. 3ter Thl. art. 1., wo die Meinung verworfen wird: „Si accedere velit homo ad Eucharistiam, non opus esse bono proposito recte faciendi, sed sufficere, si non adsit malum propositum peccandi."

544) S. die vor. Anmerk. Cat. maj. p. 565. F. C. p. 601. und p. 743. Als Grund wird angegeben p. 601.: „Etsi enim Christum, ut Salvatorem, a se repellunt (scil. impii), tamen eundem, licet maxime inviti, ut severum judicem admittere coguntur. Is vero non minus praesens judicium suum in convivis illis impoenitentibus exercet, quam praesens consolationem et vitam in cordibus vere credentium et dignorum convivarum operatur." In der zweiten Stelle (p. 743.) wird ſich zum Beweis, daß die, welche unwürdig Leib und Blut Chriſti genießen, ein grande scelus in corpus et sang. Chr. admittant, auf 1 Cor. 11, 27. berufen, und hinzugeſetzt, ſie ſeyen rei corporis et sanguinis Christi, quem in s. coena praesentem contumelia atque ignominia afficiant."

der römiſchen Kirche geſchieht, in lateiniſcher, ſondern in deutſcher Sprache zu halten, damit die moraliſchen Wirkungen derſelben deſto ſicherer erreicht werden (A. C. de abus. III. p. 23. Apol. XII. de Missa, p. 250.), ſie an Sonn- und Feſttagen zu verrichten, ob ſie gleich an keinen beſondern Tag nach Jeſu Willen gebunden iſt (A. C. de abus. III. p. 26. Cat. maj. de sacr. alt. p. 561.), und ihr die Beichte vorhergehen zu laſſen[545]. Auch ſey Niemand zum Genuß dieſes Sacraments zu zwingen, ſondern Jedem müſſe das eigne religiöſe Bedürfniß und Ehrfurcht vor Jeſu Befehl dazu führen (Cat. maj. de sacr. alt. p. 559 f. und p. 562.), doch ſolle man auch nicht, in der Meinung, als ob man noch nicht würdig genug dazu ſey, zögern, und die Handlung von einer Zeit zur andern verſchieben, weil man ſonſt allmälig ganz davon abkommen könnte. Auch ſey keiner ſo vollkommen und feſt, daß er nicht der moraliſchen Wirkung des Sacraments bedürfe. (Cat. maj. p. 562 sq. 566 sq.) Eine beſtimmte Zeit zum Genuß ſey aber nicht vorzuſchreiben, weil nicht alle dazu gleich geſchickt ſeyen. (Ap. p. 159.)

Aus der kirchlichen Lehre, daß allein das Verdienſt Chriſti und der Glaube daran nicht nur überhaupt, ſondern auch im Abendmahle, Vergebung der Sünde wirke, und die Sacramente nicht ex opere operato nützen, folgt von ſelbſt die Verwerflichkeit des Meßopfers der römiſchen Kirche, oder die Abendmahlsfeier durch den Prieſter allein, der Leib und Blut Chriſti aufs Neue opfere, mit der Wirkung, daß dadurch einem andern, für den die Meſſe gefeiert wird, Vergebung der Sünde, oder andere Vortheile verſchafft, oder auch die Seelen der Verſtorbenen aus dem Fegefeuer erlöſet würden. Die Meſſe letzterer Art iſt die Seelmeſſe. Verworfen wird das

---

545) A. C. de abus. IV.: „Confessio in Ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis." Vergl. die 446ſte Anmerk.

Meßopfer A. C. de abus. III. Apol. Art. 12. F. C. 8. p. 757., und mit beſonderm Nachdruck in den ſchmalk. Artik. 2ter Thl. 2ter Art. p. 305., wo auch p. 307 sqq. die aus dem Meßopfer entſtandenen Mißbräuche gerügt, ſo wie in der Apologie die von den Gegnern vorgebrachten Vertheidigungsgründe ausführlich beurtheilt werden. Nach den Grundſätzen unſrer Kirche iſt nicht dieſe Privatmeſſe (missa privata) ein Abendmahl, ſondern allein die gemeinſchaftliche öffentliche Feier dieſer Handlung (die missa publica, s. communis) [546].

§. 200.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre, und zwar a) vom Abendmahle als Sacrament.

Da das Abendmahl als eine feierliche Religionshandlung eingeſetzt iſt, und auf den letzten Zweck der Erſcheinung Jeſu, die Befreiung der Menſchen von der Erbſünde und ihre Beſſerung und Beglückung, hinwirkt: ſo konnte die Kirche daſſelbe mit Recht ihrem Begriffe von einem Sacramente ſubſumiren, und daſſelbe ſowohl wegen ſeiner moraliſchen Wirkungen auf das Innere des Menſchen, als auch wegen der von ihm abgeleiteten Vergebung der Sünde unter die Gnadenmittel rechnen.

Das Abendmahl, das im N. T. und bei den Kir-

546) A. C. de abus. III. p. 24.: „Assuevit populus (bei den Evangeliſchen), ut una utantur Sacramento, si qui sunt idonei; id quoque auget reverentiam ac religionem publicarum ceremoniarum. Nulli enim admittuntur, nisi antea explorati.“ — p. 26.: „Servatur apud nos una communis missa singulis feriis atque aliis etiam diebus, si qui Sacramento velint uti.“ — Apol. p. 250.: „Apud nos tantum fit publica missa, seu communis.“ — A. S. p. 307.: „Non recte facit is, qui Sacramentum proprium ecclesiae, extra ecclesiae communionem („außer der Kirchen-Gemeinſchaft)“ sine verbo Dei, ex propria quadam devotione et affectione usurpare vult.“

chenſchriftſtellern verſchiedene Namen führt[547]), iſt von Jeſu ſelbſt angeordnet worden. S. Matth. 26, 26—29. Mark. 14, 22—25. Luk. 22, 19—21. 1. Kor. 11, 23 —25.*). Es hat alſo mandatum divinum. Man hat

547) Im N. T. heißt es δεῖπνον κυριακόν, 1 Kor. 11, 20. coena dominica, d. i. entweder von Jeſu geſtiftet, oder ſeinem Andenken geweiht; τράπεζα κυρίου, 1 Kor. 10, 21., das dem Herrn geweihte Mahl; vielleicht auch κλάσις τοῦ ἄρτου, Apoſt. 2, 42., mit Rückſicht auf das ἔκλασε, Matth. 26, 26., wenn hier nicht darunter Liebesmahle zu verſtehen ſind. Die kirchlichen Namen ſind: 1) εὐχαριστία und εὐλογία, weil man nach Jeſu Vorgang (Matth. 26, 26. 1 Kor. 11, 27.) die Handlung mit Dankgebet begann; 2) προσφορά, oblatio, weil die Reichern Brod und Wein mitbrachten; 3) σύναξις, coetus, weil es in der Verſammlung gehalten wurde; 4) λειτουργία, weil die dabei gebrauchten Formulare dieſen Namen vorzugsweiſe führten; 5) κοινωνία, communio, wahrſcheinlich aus 1 Kor. 10, 6., weil es commune epulum war, an welchem in der erſten Zeit Alle Theil nahmen, oder auch, weil man ſpäterhin dabei an eine participationem corporis Christi dachte; 6) θυσία, — oder θυσία ἀναίμακτος, ein metaphoriſches Opfer, dergleichen Hebr. 13, 15. 16. erwähnt wird; 7) μυστήριον, weil die Katechumenen nicht zugelaſſen wurden, ſpäterhin wegen der Transſubſtantiation; 8) ἀγάπαι, eigentlich Liebesmahlzeiten (vergl. Jud. V. 12.), wo die Reichern zum Beſten der Armen aus Bruderliebe die Lebensmittel (species) gaben, mit denen Anfangs die Abendmahlsfeier öfters, doch nicht immer, verbunden war, und die im 4ten Jahrh. durch ein Concil. zu Laodicea und zu Carthago, wegen entſtandener Mißbräuche, abgeſchafft wurden; 9) missa, weil bei der Abendmahlshandlung die Katechumenen mit den Worten: ite, missa est ecclesia (in der griech. Kirche ἄφεσις λαῷ) entlaſſen wurden, ſpäter wurde dieſes Wort vorzugsweiſe von dem Meßopfer oder der missa solitaria des Prieſters gebraucht; 10) sacramentum altaris, weil dieſes Sacrament auf oder am Altare gehalten zu werden pflegt.

*) Eine gute Vergleichung der pauliniſchen und evangeliſchen Stellen über das Abendmahl enthält: de instituto ab Jesu Chr. epulo sacro Evangelistarum et Pauli comparatas inter se narrationes illustravit H. Jac. Toll. Lugd. Bat. 1819. 8. Außerdem G. A. Ruperti in ſ. theol. Miscellen 2r und 3r B. wozu als Fortſetzung gehört deſſelb.: des heil. Abendmahls ur=

zwar gemeint, Jeſus ſelbſt habe nicht die Abſicht gehabt, eine von allen Chriſten zu wiederholende religiöſe Mahlzeit anzuordnen, ſondern nur die Apoſtel auf ſeinen bevorſtehenden Tod ſymboliſch hinweiſen wollen, oder nur gemeint, ſie ſollten bisweilen bei Tiſche beim Genuß des Brodes und Weines, oder alljährlich am Paſſahfeſte, ſeines Todes gedenken[548])); aber dagegen läßt ſich Folgendes erinnern. — Es iſt zwar wahr, daß in der Erzählung des Matthäus und Markus nicht ausdrücklich geſagt wird, daß jenes heilige Mahl wiederholt werden ſoll; dagegen folgt dieſes nothwendig aus dem bei Luk. 22, 19. und Paulus 1 Kor. 11, 23. befindlichen Zuſätzen: „dieſes thut zu meinem Gedächtniß“ [549]). Hätte

---

ſprüngliche, bedeutſame u. würdige Feier. Hannov. 1821. 8. Die wichtigſte Schrift, die neuerlich über das Abendmahl erſchienen iſt, als völlig erſchöpfende exegetiſche Unterſuchung, iſt: Dav. Schulz, die chriſtl. Lehre vom heil. Abendm. nach dem Grundtexte des N. T. Leipz. 1824. 8. (1 thlr. 12 gr.). Sie iſt einer Schrift J. G. Scheibels (das Abendmahl des Herrn, Bresl. 1823. 8.) entgegengeſetzt. Neben der Schulzeſchen Schrift verdient jedoch auch verglichen zu werden: Joh. Schultheß, die evangel. Lehre von dem heil. Abendmahle. Leipz. 1824. 8.

548) Schon einige Socinianer, namentlich Joſ. Volkel, glaubten, Jeſus ſelbſt habe nicht die Abſicht gehabt, einen fortgehenden Ritus einzuſetzen. S. Buddeus, th. dogm. p. 1144. Daſſelbe: Ueber die Einſetzungsworte des heil. Abendmahls; in den Beiträg. zur Beförd. des vernünft. Denk. in d. Rel. 14 Heft. Desgl. Paulus in ſ. Comment. über das N. T. 3. Thl. und Kaiſer, bibl. Theol. 2 Thl. S. 38 f. — Ihnen widerſpricht: Süskind, hat Jeſus das heil. Abendmahl als einen mnemoniſchen Ritus angeordnet? in Flatts Mag. 11. St. S. 1 ff. Plinius, epist. X. p. 97. und Lucian, de morte Peregrini, §. 12. gedenken des Abendmahls der Chriſten.

549) Von dieſen Worten, ſo wie von einigen andern bei Lukas und Paulus befindlichen Erweiterungen der Einſetzungsworte, glauben Paulus, in ſ. Comment., und Kaiſer, a. a. O., daß ſie eine aus den in den Kirchen, beſonders zu Corinth, üblichen Abendmahlsritualien genommene putative Erklärung der Meinung Chriſti ſeien, die Paulus und Lukas im Geiſte Jeſu hinzugeſetzt

Jeſus nicht die Handlung als eine beſondre, feierliche Handlung ausgezeichnet, ſondern nichts gethan, als das Paſſahmahl geſchloſſen: ſo würden die Worte und die Handlung Jeſu den Apoſteln nicht ſo merkwürdig geblieben, das Abendmahl nicht ſo ſchnell und einſtimmig als Religionshandlung eingeführt, und Jeſus Luk. 24, 30. 31. 35. nicht „an dem, da er das Brod brach," von den Jüngern erkannt worden ſeyn. Jeſus muß daher in Worten, welche die Evangeliſten nicht aufgezeichnet haben, ſich deutlicher über den Zweck dieſer Feier ausgeſprochen haben. — Hierzu kommt die Analogie der alten Welt, welche an heilige Gaſtmähler, beſonders bei feierlichen Bündniſſen, gewöhnt war[550]), beſonders aber dieſes, daß Jeſus dieſe Feierlichkeit am Schluſſe der Paſſahmahlzeit hielt, und ganz unverkennbar auf dieſe Rückſicht nahm, und ihrer Analogie folgte[551]). Schon dadurch entſteht

hätten. Dieſe Vermuthung iſt ſehr gründlich beleuchtet von Süskind a. a. O. — Die Worte: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν fand auch ſchon Juſtinus Martyr in den ἀπομνημονεύμασι τῶν Ἀποστόλων. Daß Johannes der Einſetzung des Abendmahls nicht gedenkt, iſt eine noch nicht hinlänglich erklärte Erſcheinung. Wie konnte der Jünger, der an Jeſu Bruſt lag, eine allen andern Apoſteln ſo feierliche Handlung ganz mit Stillſchweigen übergehen? —

550) Cudworth, comm. de vera notione et indole coenae dominicae; in ſ. Syst. intell. herausgeg. von Mosheim. Van Seelen, pr. Eucharistica Veterum e monumentis sacris et profanis. Lub. 1751. 4. J. G. Worbs, über die Bundes- und Freundſchaftsſymbole der Morgenländer, zur Erläut. mehrerer bibl. Stellen. Sorau, 1792. 8. Jul. v. Soden, die Mythologie der Chriſtusreligion, 1. B. (1797.) Kap. 24. Ammon, bibl. Theol. 3. Thl. S. 138.

551) Ueber das Paſſah iſt außer Schöttgen und Lightfoot in ihren hor. hebr. et talm. zu vergleichen: der Tractat פסחים im Talm.; Bodenſchatz, kirchl. Verfaſſ. d. Jud., 1. Thl. S. 253 ff. 2. Thl. S. 269. Buxtorf, de coenae dominicae primae ritibus et forma. In ſ. diss. phil. theol. Stäudlin, Geſch. der Sittenl. 1. Thl. S. 458. 472 ff. Paulus, Comment.

die Vermuthung, daß Jeſus für ſeine Schüler ein religiöſes Eſſen und Trinken anordnen wollte, und daß ſeine Handlung von den Apoſteln kaum anders aufgefaßt werden konnte. Dieſes erhellt aber auch beſonders aus der Natur und den Abſichten der Handlung ſelbſt. Sie wurde gegen Ende des Paſſahmahles [552]) vorgenommen, und konnte alſo nicht die Abſicht haben, ein gewöhnlicher Genuß zur Sättigung zu ſeyn, ſondern nur ſymboliſch auf etwas Geiſtiges hindeuten. So mußte es Jeſus meinen, ſo die Apoſtel die Sache faſſen; und die mit einem Eſſen zur Sättigung unvereinbaren Worte: das iſt mein Leib ꝛc. laſſen darüber keinen Zweifel. Was aber das Geiſtige ſey, das in dieſer Handlung liege, iſt aus

---

3. B. S. 543 ff. J. F. Friſch, vollſtändige bibl. Abhandl. vom Oſterlamm überhaupt und dem letzten Oſterlammstage Chriſti, als deſſen Todestage insbeſondere. Lpz. 1758. gr. 8. Gabler, über die Anordnung des letzten Paſſahmahls Jeſu; im N. th. Journ. Jahrg. 1799. 1. T. S. 441 ff. nebſt Anhang über die Frage: ob Jeſus wirklich das Oſterlamm gegeſſen habe? Ebendaſ. S. 472. Derſ. über den Anfang des Paſſahfeſtes bei den ältern Juden. Ebendaſ. 2. B. S. 433 ff. „Beim Paſſah wurde zuerſt ein Becher herumgereicht, in den ſich Alle theilen mußten; dieſem folgte das gebratene Oſterlamm, das der Hausvater theilte und vorlegte. Vorher ſprach man ein Dankgebet über die Speiſen und Getränke. — Waren nun noch einige Becher geleert: ſo genoß man die bittern Kräuter (τρύβλιον, Matth. 26, 23. 2 Moſ. 12, 8.; ψώμιον, Joh. 13, 25.) und die ungeſäuerten Kuchen, die der Hausvater ebenfalls brach und austheilte; der vierte oder fünfte Becher ſchloß die Mahlzeit.“ Ammon, in ſ. bibl. Thl. 3. B. S. 137. — Ueber die letzte Mahlzeit Jeſu ſind zwei ſchätzbare Abh[illegible], die eine von Guericke, die andere von Theile zu vergleichen in Winers neu. krit. Journ. 3. B. 3. St. S. 257 ff. und 2. B. 2. St. S. 153 ff.

552) Die Einſetzung nach dem Genuſſe des Fleiſches und der bittern Kräuter Matth. 26, 23. v. 26. ἐσθιόντων αὐτῶν, d. i. nach dem Genuſſe deſſen was (v. 23.) ἐν τῷ τρυβλίῳ geweſen war. Mark. 14, 20. 22. — Das μετὰ τὸ δειπνῆσαι Luk. 22, 20. bezieht ſich auf den Genuß des Kuchens, der gebrochen, und das letzte war, was gegeſſen wurde.

Jeſu Worten und der Lage, in welcher er handelte, offenbar. Es war die letzte Mahlzeit, die er mit ſeinen Freunden hielt, und von ihr ſtand er auf, um zum Tode zu gehen. Der Gedanke ſeines Todes war es daher, den er durch das Brechen des Brodes und das Ausgießen des Weines verſinnlichen wollte. Aus ſeinen Worten aber *αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Matth. 26, 28., oder wie es dem Sinne nach gleichlautend bei Mark. 14, 24. heißt: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυν.*, erhellt, daß ſich Jeſus in Beziehung auf den alten Bund, zu deſſen Andenken das Paſſah gefeiert wurde, als den Stifter eines neuen Bundes, und zugleich als das Bundesopfer (Exod. 24, 8. Levit. 7, 1—18.) betrachtete, durch deſſen verſöhnenden Tod die Befreiung von der Sünde, und der Eingang in die *ζωὴν αἰώνιον* den Menſchen erworben oder verſichert werden ſollte. Und ſo wurde die feierliche Handlung, die er vornahm, und an welcher ſeine Freunde durch das Eſſen und Trinken Theil nahmen, ein Bundesmahl, durch das er die neue von ihm geſtiftete religiöſe Oekonomie feierlich inauguriren wollte, wodurch er zugleich factiſch erklärte, daß der alte Bund nun aufgehoben ſey mit ſeinem Paſſahmahle, und daß ſeine Schüler die von ihm gehaltene Feierlichkeit in Zukunft ſtatt des Paſſah feiern ſollten. Dabei ſetzte er die Erinnerung an ſeinen Tod, und die dadurch bewirkte Befreiung vom ewigen Tode (nach Lukas und Paulus) an die Stelle der Erinnerung an die Befreiung von der tödtlichen Peſt in Aegypten und der ägyptiſchen Sclaverey. Exod. 12, 14. — Ob Jeſus hierbei auch den Gedanken hatte, daß die Theilnahme an dieſem Mahle ein öffentliches Bekenntniß ſeiner Religion ſeyn (vergl. 1 Kor. 10, 18—21.), und Eintracht und Bruderliebe befördern ſollte, iſt ungewiß, obgleich beide Zwecke ſchon früh mit dieſem Mahle verbunden wurden.

Wenn wir aber auch annehmen wollten, daß Jeſus

die fernere Feier des Abendmahles nicht angeordnet habe; wenn alſo auch die Worte: „ſolches thut zu meinem Gedächtniß“, nicht von Jeſu ſelbſt geſprochen worden wären: ſo iſt doch entſchieden gewiß, daß die Apoſtel ihres Meiſters Rede ſo aufgefaßt, und ſofort dieſes Mahl als ein religiöſes Mahl gefeiert und zu feiern geboten haben. Und ſchon als bloße Vorſchrift der Apoſtel würde das Abendmahl von allen chriſtl. Gemeinden zu feiern ſeyn. Wir müſſen aber der Erklärung, welche die Apoſtel der Handlung Jeſu gaben, vollkommen vertrauen. Denn wer hätte wohl größeres Recht, den authentiſchen Sinn der Rede Jeſu beim erſten Abendmahle zu beſtimmen, als die Apoſtel? und welche Erklärung des Zwecks Jeſu bei dieſer Handlung könnte authentiſcher ſeyn, als die der ehrwürdigen Theilnehmer jener Handlung?

Darum konnten und durften auch die Apoſtel die Abſichten, für welche das Abendmahl gefeiert werden ſollte, erweitern; ja ſie mußten es, da ſich die Wiederholung dieſer Handlung auf eine vergangene, ihre Einſetzung aber auf eine zukünftige Begebenheit bezog. Aus 1 Kor. 10. und 11. Kap. ſieht man aber, daß das Abendmahl als eine feierliche Erinnerung an den Tod Jeſu und deſſen beglückende Wirkung für die Beſeligung der Menſchen, als ein öffentliches Bekenntniß des Chriſtenthums oder des Glaubens an Jeſum, als Erlöſer, als ein Mittel, die Standhaftigkeit und Treue in dieſem Bekenntniß, den Gehorſam gegen Jeſu Gebote, und das Vertrauen auf ſeine Verheißungen in Rückſicht unſrer Zukunft nach dem Tode, zu erwecken und zu befeſtigen, und als ein Mahl inniger Bruderliebe angeſehen wurde. So betrachtete es auch die älteſte Kirche, und ſo müſſen auch wir es anſehen.

Wie oft es zu feiern ſey, darüber beſtimmte das N. T. nichts. Jeſu Meinung war wahrſcheinlich, daß es alljährlich ſtatt des Paſſahmahls als heiliges Stiftungsmahl gefeiert werden ſollte. Doch ſchon im apoſto-

liſchen Zeitalter wurde es, beſonders auf Veranlaſſung der Agapen, täglich gefeiert*), und dieſer Gebrauch blieb, ſo lange die heftigen Verfolgungen der Chriſten dauerten, die gerade in dieſem Mahle und in der Erinnerung an Jeſu Tod eine ſehr wirkſame Belebung ihrer Standhaftigkeit fanden. Als aber die Verfolgungen aufhörten, und die Größe der Gemeinden ohnehin die tägliche Feier unthunlich machte, ſo feierte man das Abendmahl (zu Hieronymus und Auguſtins Zeiten) Sonntags; zwiſchen dem 6ten und 8ten Jahrh. wurde es gewöhnlich, und auch von Concilien geordnet, es jährlich dreimal an den hohen Feſten zu feiern, bis man ſich endlich auch begnügte, es jährlich einmal, zu Oſtern, zu genießen. Luther räth zwar im Katechismus es öfters zu genießen, und nicht zu warten, bis man gerade einen beſondern Trieb dazu fühle; aber doch hat unſre Kirche hierüber nichts vorgeſchrieben. Ein oftmaliger Genuß des Jahres dürfte dieſer Handlung viel von ihrer Eindringlichkeit rauben; dagegen ſollte es wohl am Gründonnerstage oder Charfreitage von allen Chriſten gemeinſchaftlich genoſſen werden. Mit Recht aber behaupten die ſymbol. BB., daß Niemand zu dieſer Feier zu nöthigen ſey. Denn wenn man auch nicht von ihren Vorſtellungen von der Verdammlichkeit eines unwürdigen Genuſſes (und dieſes iſt jeder gezwungene) ausgehen will: ſo würde doch durch den Zwang jede moraliſche Wirkung des Abendmahls verloren gehen, folglich die Handlung nutzlos ſeyn. Der beſte Zwang iſt, dieſe Handlung ſo einzurichten, daß jedes religiöſe Gemüth durch ſie angezogen und erbaut wird, wozu ſie ſich auch ganz vortrefflich eignet**).

---

*) Kaiſer (monogr. theol. dogm. p. 223.) findet es wahrſcheinlich, daß die Apoſtel ſchon am Pfingſtfeſte das Abendmahl genoſſen haben.

**) Die Schrift: (Horſt) Das heil. Abendmahl. Eine dogmengeſchichtliche Unterſuchung. Nebſt Vorſchlägen und Ideen

Aus den angegebenen Abſichten des Abendmahls folgt von ſelbſt, wer es genießen ſolle. Nämlich a) jeder, der ein Chriſt iſt, hat das Recht und die Verbindlichkeit zu dieſer Feier; Nichtchriſten aber ſind davon auszuſchließen (1 Kor. 10, 17., vielleicht auch Hebr. 13. 10.), weil ſie den Sinn der Handlung nicht faſſen und an Jeſum nicht glauben. b) Alle Chriſten dürfen es feiern, die ſeine Bedeutung zu verſtehen und auf ſich anzuwenden vermögen. Betrunkene (1 Kor. 11, 21.) und Wahnſinnige, als ihrer Vernunft nicht mächtig, ſind daher davon auszuſchließen; deßgleichen Kinder, ſo lange ſie nicht das heil. Mahl von jedem andern zu unterſcheiden wiſſen (1 Kor. 11, 29.), den Zweck des Todes Jeſu verſtehen und glauben können, und moraliſche Selbſtſtändigkeit beſitzen[553]). Daß man aber Unwiedergeborne oder in offenbaren Laſtern Befangene vom Abendmahle ausſchließen müſſe, behaupteten unſre ältern Theologen, wegen ihrer Vorſtellung von der Strafbarkeit eines unwürdigen Genuſſes, und Buddeus (theol. dogm. p. 1178.)

---

zur neuen Belebung der Formen dieſes Inſtituts nach den Bedürfniſſen unſrer Zeit. Gieß. 1815. kl. 8. hat den Zweck, durch hiſtoriſche Unterſuchungen Vorſchlägen zur Verjüngung der Formen des Abendm. zur Grundlage zu dienen.

553) Schon im 3ten Jahrh. wurde es, beſonders in der afrikaniſchen Kirche, üblich, auch Kindern das heil. Abendmahl zu reichen, und man pflegte es ihnen unter Milch und Honig zu geben. Auguſtin hielt es zur Seligkeit der Kinder für nothwendig, und man ſuchte dieſe Nothwendigkeit aus Joh. 6, 50. zu deduciren. Bei den immer ſteigenden Vorſtellungen von der Kraft des Abendmahls legte man die Hoſtie ſelbſt den Todten in den Mund, und begrub ſie mit ihnen. — Aber obgleich Innocenz I. und Gelaſius I. die Kindercommunion gebilligt hatten; ſo ſchaffte man ſie doch im 12ten Jahrh. ab, und das Tridentin. Concilium verwarf ſie ganz; was gegen den Lehrſatz der römiſchen Kirche, daß die Sacramente ex opere operato wirkten, ſehr inconſequent war. Die morgenländiſche Kirche aber behielt ſie bei, und hat ſie zum Theil noch. S. Pet. Zorn, historia eucharistiae infantum. Berol. 1736. 8.

glaubt ſogar, der Geiſtliche, der es ihnen reiche, verſün-
dige ſich, weil er dadurch ihre Verdammniß befördere.
Aber jener unwürdige Genuß, von dem 1 Kor. 11, 28 f.
handelt, bezieht ſich auf Sitten und Gebräuche der alten
Zeit, welche bei uns gar nicht mehr Statt finden (Hen-
ke, lin. fid. p. 244.) *). Ueberhaupt kann kein Menſch
über den Seelenzuſtand eines andern untrüglich urtheilen,
und auch nicht wiſſen, ob nicht in der Seele des Laſter-
haften durch dieſe Handlung moraliſche Veränderungen
entſtehen. Es iſt daher nie zu billigen, ſolche, die man
für Unwiedergeborne hält, vom Abendmahle auszuſchlie-
ßen, ſondern man hat Luthers Rath zu befolgen (Cat.
maj. p. 563.), und ſolchen vom Genuſſe bloß abzura-
then. Und dieſes um ſo vielmehr, da auch Judas, der
Verräther, nach Luk. 22, 20. 21. Brod und Wein von
Jeſu erhielt [554]), und das Abendmahl, wie auch die
ſymbol. BB. erkennen, als Beſſerungsmittel für Tugend-
ſchwache gerade von beſonderer Wirkſamkeit iſt oder ſeyn
kann. — Und in dieſer Hinſicht iſt auch der Lehrſatz,
daß der Glaube an Jeſum als Erlöſer ſchlechterdings zu
einem würdigen Genuſſe nothwendig ſey, nicht ſtreng zu
nehmen. Jeder, der den vollen Nutzen des Abendmahls
haben will, muß freilich glauben, und namentlich an
die Kraft des gebrochenen Körpers und vergoſſenen Blu-

*) Man thut daher Unrecht, wenn man das Abendmahl zu einem tremendum mysterium macht, und dadurch die Gemüther erſchüttert, da es vielmehr mit inniger Freude und heiterer Dankbarkeit zu feiern iſt. S. Reinhard in ſ. Dogm. S. 613. — Vergl. auch Henke, lin. fid. p. 243 f.

554) Aus Joh. 13, 30. hat man ſchließen wollen, daß Judas vor Einſetzung des Abendmahls weggegangen ſey; ein Widerſpruch, den unſre Theologen dadurch zu beſeitigen ſuchten, daß ſie bemerkten, Johannes rede nicht von der Oſterlammsmahlzeit, ſondern von einer vorher zu Bethanien gehaltenen. J. S. Baumgarten, diss. de Juda sacrae coenae conviva. Hal. 1744 Vergl. Buddeus, th. dogm. p. 1178 sq.

tes Chriſti, oder an die Wirkungen des Todes Jeſu glauben, was auch in 1 Kor. 10, 11. liegt. Aber daß der, welcher nicht an die Verſöhnung durch Jeſu Tod glaubt, wenn er nur ſonſt in Jeſu ſeinen Meiſter ehrt, und ein gehorſamer Chriſt zu ſeyn ſtrebt, gar keinen Nutzen vom Abendmahle habe, ſondern es zur Verdammniß genieße, ergibt ſich weder aus dem N. T., noch aus der Natur der Sache. Denn wer auch in Jeſu nicht den Verſöhner ehrt, ſondern bloß den Lehrer göttlicher Wahrheit, den Wohlthäter der Menſchheit, der ſein Leben den edelſten Zwecken zum Opfer brachte; der wird dennoch durch die Feier des Todes Jeſu zu gleichem Eifer für Wahrheit und Tugend, zur Beſſerung und zur Standhaftigkeit im Kampfe mit Aberglauben und Laſter erweckt, und mit der Ahnung der beſſern Welt erfüllt werden können. So wird auch an ihm, wenn auch auf verſchiedenem Wege, der letzte Zweck des Chriſtenthums befördert, nämlich die Befreiung von der Sünde und die Veredlung des Menſchen für eine beſſere Welt; und ſo iſt das Abendmahl auch für ihn ein wohlthätiges Sacrament.

§. 201.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre b) von dem Aeußerlichen der Abendmahlsfeier.

Zu der Abendmahlshandlung rechnet die Kirche mit Recht die Conſecration, und die Austheilung und Genießung der Symbole.

Was die Conſecration betrifft, ſo beſtand ſie bei Jeſu in einem kurzen Dankgebete nach jüdiſcher Sitte, 1 Tim. 4, 4. 5., welches der Hausvater zu thun pflegte. Matth. 14, 19. 15, 36. Luk. 24, 30. Welcher Worte er ſich dabei bediente, iſt ungewiß [555]). Eben ſo wenig wiſſen

555) Beim jüdiſchen Paſſah pflegte der Hausvater zu ſprechen: „Geprieſen ſey der Herr, der des Weinſtocks Frucht erſchuf“; oder:

wir, was die Apoſtel dabei ſprachen. Frühzeitig bediente man ſich aber in der Kirche des Gebetes, der Anrufung des heil. Geiſtes[556]), und der Recitation der Einſetzungsworte. Unſre Kirche hat die invocationem Sp. S. mit Recht weggelaſſen, und, vielleicht nicht ganz ſchicklich, das Vaterunſer als εὐλογία beim Anfange der Handlung eingeführt. Daß aber außer der εὐλογία auch die Einſetzungsworte recitirt werden, iſt nicht nur ſchicklich, ſondern auch nothwendig, indem auch bei Jeſu nicht die εὐλογία allein, die bei andern Mahlzeiten auch gebraucht wurde, ſondern die weiter geſprochenen, den Sinn der ſymboliſchen Handlung ausdrückenden Worte Brod und Wein zu einem beſtimmten religiöſen Zwecke weihten. Das Gebet allein, deſſen auch wir uns bei gemeinen Mahlzeiten bedienen, wäre daher noch keine Conſecration, ſondern dieſe geſchieht erſt durch die Stiftungsworte. Durch dieſe erklärt man, daß Brod und Wein zu einem

---

„die Früchte aus der Erde wachſen ließ.“ S. Ammons bibl. Theol. 3. Th. S. 137. Ob Jeſus ſich dieſer oder einer andern Formel bedient habe, iſt aus Matth. 26, 26 f. Mark. 14, 22 f. 1 Kor. 10, 16. nicht erſichtlich. Ueber die in der Kirche üblichen Formeln ſ. H. Rixner, diss. de institutis et ritibus vett. christ. circa s. Eucharistiam, Helmst. 1671. — C. M. Pfaff, diss. de consecratione euchar. in primitiva ecclesia usitata. Hag. Com. 1715. Deſſ. Lib. de Liturgiis, Missalibus, Agendis et libr. eccles. orient. et occid. Tub. 1718. 4.

556) Den heil. Geiſt rief man an, daß er Leib und Blut Chriſti mit Brod und Wein vereinigen möchte. Die griechiſche Kirche hat dieſe invocat. Spir. S. beibehalten, die lateiniſche aber ſie weggelaſſen. Zorn, diss. praes. Fecht, de ἐπικλήσει vett. in Spir. S. Rostoch. 1705. 4. Uebrigens ſ. Beck. comm. hist. p. 717 sq. — Das Zeichen des Kreuzes bei der Conſecration iſt ſchon im 4ten Jahrh. gebraucht worden. Beck, a. a. O. — Das Unterhalten der Tücher iſt ein aus der Transſubſtantiationslehre entſtandener papiſtiſcher Gebrauch, den man abſchaffen ſollte. — Geſchichtliche Darſtellung der Verrichtung und Ausſpendung der Euchariſtie von Chriſtus bis auf unſre Zeiten. Von Fr. Brenner. (Kathol.) Bamberg, 1824. 8.

religiöſen Genuſſe geweihet, daß ihr Genuß von einem gemeinen Mahle unterſchieden werden ſolle, und daß man dem Befehl Chriſti gehorchen, und die von ihm eingeſetzte feierliche Religionshandlung verrichten wolle *). Die Conſecration allein aber iſt es, was die solemnitas dieſer Handlung beſtimmt; die celebratio in conventu aber, welche Manche (Morus, Döderlein) mit dazu rechnen, iſt nicht gerade nothwendig, da von der Zahl der Theilnehmer oder Zuſchauer die Wirkungen des Abendmahls nicht abhängen. Auch Jeſus hatte nur eine kleine Anzahl ſeiner Schüler um ſich verſammelt, und feierte es in einem Privathauſe; und überhaupt hängt ja der Nutzen dieſer Handlung von der Gemüthsſtimmung der Genießenden ab, welche nicht durch die Mehrzahl der Theilnehmer bedingt wird. Wenn daher die Privatcommunion nicht aus Bequemlichkeit, Hochmuth oder andern unerlaubten Abſichten geſucht wird, wo ſie nie geſtattet ſeyn ſollte; ſo iſt es der chriſtlichen Liebe gemäß, den Gebrechlichen, Deformirten, Kranken, Sterbenden das Abendmahl beſonders zu reichen [557]), obgleich das Abend-

*) Es iſt alſo nicht consecratio unitionis, d. i. ſie hat nicht die Wirkung, Leib und Blut Chriſti herbeizubringen, ſondern consecr. declarationis. Buddeus, th. dogm. pag. 1151. Höchſtens könnte man ſagen, ſie habe die Kraft, beim Genießenden den ſubjectiven Glauben zu erzeugen, daß Leib und Blut Chriſti nun in und bei den Symbolen ſey.

557) „Putem, ſagt Morus epit. p. 270., hoc ita fieri amanter et esse dandum amori erga alios.“ Eben ſo erklären ſich: Döderlein 2. Thl. pag. 789., Storr S. 707., Junge in Död. Relig. 12. B. S. 585 f., Henke lin. fid. p. 255. Die Privatcommunion in dieſer Art hielten unſre Theologen immer für erlaubt, und vertheidigten ſie gegen die Calviniſten; doch wollten ſie häusliche Communionen mit Recht wegen der dabei leicht entſtehenden Mißbräuche im Allgemeinen nicht geſtatten. Aus 1 Kor. 11, 20. folgt nicht, daß jede Privatcommunion unerlaubt ſey; denn Paulus eifert dort nur dagegen, daß jeder ſeine mitgebrachten Gaben verzehre, und Andern nichts mittheile. In der

mahl urſprünglich allerdings die Natur eines gemeinſchaftlichen Mahles hat.

Eben ſo gehört es nicht weſentlich zur Solemnität, daß der verordnete Religionsdiener daſſelbe verwalte, wiewohl es ſchicklich und zweckmäßig iſt, ihm daſſelbe zu übertragen, da von ihm erwartet werden kann, daß er die Handlung mit Würde und Anſtand und der Anordnung Chriſti und der Kirche gemäß verrichten werde. Das Weſen des Sacraments aber wird nicht verändert, wenn im Nothfalle auch ein Laie die Handlung adminiſtrirt[558].

---

alten Kirche pflegte man die geweihten Symbole an Abweſende, Kranke und Gefangene zu ſchicken; auch wohl etwas davon mit nach Hauſe zu nehmen, um im Nothfalle überall das Abendmahl feiern zu können. So entſtanden die Privatcommunionen. — Die Quäker betrachteten jedes Eſſen und Trinken, wobei man ſich Jeſu und ſeines Todes erinnere, als Abendmahl. — Beſtimmt erklärten ſich gegen die Privatcommunion: W. Chr. Loeber, diss. de non concedenda communione privata. Erlang. 1764. 4. und Leß, in ſ. prakt. Dogmat. S. 467. Dagegen ſchrieb: J. C. L. Schweigger, comm. de privato sacrae coenae usu. Erl. 1785. 8. und Deſſ. progr. num is, qui eucharistia privata utitur, s. coenam celebrare proprie dici possit [was Leß geläugnet hatte]. Erl. 1787. 4. Vergl. auch Junge, a. a. O. — Auch Reinhard, Dogm. S. 602 f. denkt über die Privatcommunion, beſonders der Kranken und Sterbenden, ſehr ungünſtig; desgleichen Ammon, in der wiſſ. prakt. Theol. S. 254 f. Da jedoch auch bei den Kranken jeder Zweck des Abendmahls, ſelbſt der, ſeinen Glauben an Chriſtum vor ſeiner Familie zu bekennen, erreicht werden kann: ſo würde es hart ſeyn, ihm den Genuß dieſes Sacraments, wenn er es zu ſeiner Beruhigung begehrt, zu verweigern. Falſchen Vorſtellungen, die dabei wohl zum Grunde liegen können, muß man durch Unterricht begegnen. Vergl. Ueber die Krankencommunionen mit beſonderer Rückſicht auf ihre Mißhandlung und Schädlichkeit. Lpz. 1803. 8.

558) Bei der erſten Feier theilte Jeſus das Abendmahl ſelbſt aus. In der erſten Kirche thaten es die Aelteſten und Diakonen. Ob Tertullian die Austheilung des Abendmahls durch Laien für erlaubt gehalten habe, und ob ſie überhaupt zuläſſig ſey, darüber

Außer der Conſecration gehört zum Weſentlichen der äußerlichen Abendmahlsfeier die wirkliche Austheilung und der Genuß der Elemente oder der Symbole, die, wie die Stiftung zeigt, von allen Theilnehmern genoſſen werden müſſen, wobei es zweckmäßig iſt, daß auch die Worte Jeſu: das iſt mein Leib, mein Blut, von dem Austheilenden bei Darreichung des Brodes und Weins geſprochen worden, wie auch die alte Kirche that *).

---

iſt zwiſchen Rigaltius, Grotius und Salmaſius, die es behaupteten, und Albaſpinäus, Petavius, Kloppenburg und Dodwell, die es läugneten, ein Streit geführt worden, der von Pfaff, diss. de consecrat. vett. euchar., Buddeus, th. d. p. 1147 sqq. und Cotta ad Gerhardi loc. theol. X. p. 21 sqq. Deyling, prud. past. p. 467. ed. Küst. und Grabe theol. rec. controversa, pt. 4. p. 85 sqq. erzählt wird. Luther, Muſäus, Spener, Deyling, Heßhuſius hielten es für erlaubt, daß das Abendmahl in Nothfällen auch durch Laien adminiſtrirt würde. Auch die Schm. Art. de pot. et jurisd. epsc. p. 353. ſcheinen dieſes zu billigen, wenn es heißt: in casu necessitatis absolvit etiam Laicus, et fit minister ac pastor alterius." — Die römiſche Kirche behauptet, daß nur die Conſecration des geweihten Prieſters die Verwandlung der Symbole hervorbringe, folglich kein Laie das Sacrament verwalten könne. — De Wette, (über Relig. u. Theolog. S. 295.) hält die Austheilung durch den Prieſter für ſteif und unbrüderlich, und die urſprüngliche Form der Liebesmahle für die angemeſſenſte. Da er aber die dabei vorkommenden Bedenklichkeiten nicht überſieht; ſo meint er, es ſey eine repräſentative Geſtaltung der Abendmahlsfeier, nach Art der katholiſchen Meſſe, zu wünſchen. Dieſer Vorſchlag entfernt ſich aber zu weit von der Form des Abendmahls Chriſti und dem Weſen der Einſetzung, als daß wohl jemals an ſeine Ausführung zu denken wäre. Auch Ge. Conr. Horſt in ſeiner Myſterioſophie. 1. Thl. Frankf. 1817. will einen Erſatz der kathol. Meſſe im proteſtantiſchen Gottesdienſte.

*) Constitut. apost. lib. VIII. cap. 13.: *Καὶ ὁ μὲν ἐπίσκοπος διδότω τὴν προσφορὰν, λέγων· σῶμα Χριστοῦ. Καὶ ὁ δεχόμενος λεγέτω· ἀμήν. Ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον, καὶ ἐπιδιδοὺς λεγέτω· αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς· καὶ ὁ πίνων λεγέτω· ἀμήν.* — Juſtinus Mart. beſchreibt apolog. ad Anton. p. 97. die Abendmahlsfeier ſeiner Zeit ſo: nach dem allgemeinen Gebet und der Begrüßung mit dem Bruderkuſſe *προσφέρεται τῷ*

Die Symbole [559]) ſind Brod und Wein, zwei der geſündeſten und erquickendſten, ſo wie der allgemeinſten Nahrungsmittel des Körpers, welche ſtets zu haben ſind, immer gebraucht werden können, und daher ganz vorzüglich geſchickt ſind, die edelſten geiſtigen Güter und die erſten, allgemeinſten und dringendſten Bedürfniſſe der Seele, auf denen ihr Leben beruht, zu bezeichnen *). Doch iſt aus der Einſetzung klar, daß Jeſus das tertium comparationis zwiſchen dem Zeichen und dem Bezeichneten nicht in der Natur der Symbole, oder in dem Weſen des Brodes und Weines, ſondern in dem Bre-

---

προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ ταῦτα λαβὼν, αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ καταξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· ἀμήν. Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαρισθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι. — Tertullian (de corona milit. c. 3.) erwähnt als herkömmliche Abendmahlsgebräuche: „Eucharistiae sacramentum et in tempore victus (d. i. nach dem Abendeſſen), et omnibus mandatum a domino, etiam ante lucanis coetibus (Vormittags), nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus."

559) In der alten Kirche hießen ſie στοιχεῖα, elementa, und man unterſchied ſpäterhin elementa externa, Brod und Wein, und elementa interna, Leib und Blut Chriſti. Ferner hießen ſie σύμβολα, τύποι, die ſinnlichen Zeichen (formae adspectabiles); auch species, das aber nicht durch Geſtalt zu überſetzen iſt, ſondern Brod und Wein bezeichnet, weil nach der mittlern Latinität species (ſ. Du-Fresne glossar. s. h. v.) ſo viel hieß als fruges (Wein, Oel, Getreide).

*) Die Wahl dieſer Symbole, in wiefern ſie genoſſen werden konnten und ſollten, war aber auch deswegen beſonders glücklich, weil die Vergleichung zwiſchen körperlicher und geiſtiger Speiſe und ihrem Genuſſe den Zeitgenoſſen Jeſu ſchon ſehr geläufig war. S. Hebr. 5, 12. 6, 4. 13, 9. Matth. 5, 6. Joh. 4, 10. 6, 27 ff. 1 Kor. 3, 2. 5, 7. Eph. 5, 6. 1 Petr. 2, 2.

chen des erſtern nnd in dem Ausgießen des letztern ſuchte; denn nur darauf bezog ſich die Deutung der Symbole, die er den Apoſteln gab. Die Qualität und Form des Brods und Weins iſt daher nichts Weſentliches; ſo wie man auch als Regel annehmen muß, daß alles, was bei der Einſetzung aus den Gewohnheiten der Zeit und des Orts herfloß, und mit dem Zweck des Abendmahls in keiner nähern Verbindung ſteht, als zufällig und temporell anzuſehen iſt. Dahin gehört nicht nur das zu Tiſche Liegen, die Feier des Mahls an einem Abende, und in einem Privathauſe, ſondern auch der Gebrauch ungeſäuerten Brods und eines mit Waſſer vermiſchten dunkeln Weins. — Alles dieſes ſind nicht nothwendige Dinge bei der Abendmahlsfeier; doch fordert es die Hochachtung gegen Jeſum, davon ſo viel zu beobachten, als nach den veränderten Zeitumſtänden thunlich iſt.

Was daher das Brod betrifft, ſo kommt es nicht darauf an, ob es geſäuert oder ungeſäuert ſey. Jeſus bediente ſich zwar des ungeſäuerten, weil am Paſſah kein andres genoſſen wurde, und es paßt auch beſſer zur Bezeichnung der geiſtigen Wohlthaten des Abendmahls (1 Kor. 5, 7. 8.); indeſſen bedienten ſich doch die erſten Chriſten bei dem täglichen Genuſſe des Abendmahls des gemeinen, geſäuerten Brodes, und nur erſt ſeit dem 8ten oder 9ten Jahrh. wurde es in der lateiniſchen Kirche gewöhnlich, ungeſäuertes Brod zu genießen [560].

---

560) Die lateiniſche Kirche gerieth darüber im 11. Jahrh. mit der griechiſchen, die noch jetzt geſäuertes Brod genießt, in einen überflüſſigen Streit. J. G. Herrmann, historia concertationum de pane azymo et fermentato in coena Domini. Lips. 1737. 8. Döderlein, inst. th. d. II. p. 784 f. Beck, comm. hist. p. 726. Junge, Döderl. Relig. 12ter Thl. S. 670 ff. — Auch die reformirte Kirche wählte aus Widerwillen gegen die Hoſtien geſäuertes Brod. — Dagegen möchte es nicht erlaubt ſeyn, ein andres Nahrungsmittel als Brod zu ſubſtituiren;

Weniger ſind die ſeit dem 11ten Jahrh. üblich gewordenen Hoſtien zu billigen, weil bei ihnen das Weſentliche des Symbols, das Brechen, wegfällt, das die reformirte Kirche wieder eingeführt hat, und das auch die Socinianer beobachten, und das man als etwas Weſentliches in der Symbolik des Abendmahls auch bei uns wieder herſtellen ſollte [561]).

Der Wein, deſſen ſich Jeſus bediente, war wahrſcheinlich dunkler Wein, weil es meiſtens ſolche Weine ſind, die in den dortigen Gegenden wachſen, und weil dieſer das Blut am beſten ſymboliſirte. Indeſſen iſt weder die Farbe noch die Natur des Weins [562]) die Haupt-

---

z. B. die Frucht des Brodbaums. S. die Miſſionsſocietät in England; aus d. Engl. v. Mortimer. Barby, 1800. 2ter Theil S. 404.

561) Dieſes haben auch Michaelis, Reinhard, Schott in ihren dogm. Lehrbüchern anerkannt. Unſre ältern Syſtematiker, namentlich Gerhard, Calov läugneten ohne Grund die ſymboliſche Bedeutung des Brechens. Zu dem Abendmahle brachte man in der erſten Kirche Brod und Wein mit, beſonders für die Armen, und nannte beides, weil man das Abendmahl als Opfer betrachtete, oblationes, hostiae. Daher die Ausdrücke Oblaten, Hoſtien. Wenn man eine weitläufige Vertheidigung der Hoſtien leſen will, ſo ſehe man Buddeus, th. dogm. p. 1156. Hutter, comp. th. dogm. ed. Bechman, p. 677 f. Baumgartens Dogm. 3. B. S. 361. — Kuchenförmiger Brode bediente man ſich ſchon in alten Zeiten, und verkleinerte ſie allmälig zur Hoſtie. J. A. Schmid, diss. de oblatis eucharist. quae hostiae appellari solent. Helmst. 1702.; wieder gedruckt 1733. C. Kortholti disq. de hostiis s. placentulis orbicularibus, num verus sint panis? Jen. 1657. — Das neueſte hierüber iſt: Phil. Marheinecke, das Brod im heil. Abendmahle. Ein Beitrag zur Vereinigung der luth. und reformirten Kirche. Berl. 1817. 8. — Daß die vereinigte evangeliſche Kirche das Brechen des Brods wieder eingeführt hat, iſt bekannt.

562) Deßwegen ſcheint auch Herders Hypotheſe, daß das Brod Trübſal und unſchuldigen Tod, der Becher aber Freude und neue Belebung ſymboliſire, verwerflich zu ſeyn. S. Herders

ſache, ſondern das Ausgießen. Es kommt daher auch nichts darauf an, ob wir, wie es bei Jeſu der Fall war, und wie die lateiniſche und griechiſche Kirche thun, mit Waſſer vermiſchten Wein (vinum oder vinum temperatum), oder unvermiſchten Wein (merum), wie unſre Kirche pflegt, gebrauchen[563]); ja man könnte ſelbſt in Ermangelung des Weins vom Weinſtock ein andres Getränk unbedenklich ſubſtituiren[564]).

Da außer dem ſacramentirlichen Gebrauche die ſymboliſche Bedeutung des Brods und Weins von ſelbſt wegfällt, und Leib und Blut Chriſti nicht local in die Symbole eingeſchloſſen oder dauernd mit ihnen verbunden ſind, eben ſo wenig aber auch eine Transſubſtantia-

---

Dogm. S. 257. Auch das Brod kann man ja ſeiner Natur und Wirkung nach als Symbol der Erquickung betrachten.

563) Die lateiniſche Kirche miſcht das Waſſer nach, die griechiſche vor der Conſecration dazu. Hutter a. a. O. p. 680. verwirft den Gebrauch des gemiſchten Weins nicht an ſich, ſondern weil die römiſche Kirche es für nothwendig halte. Welche ſymboliſche Deutungen man dieſer Vermiſchung in Rückſicht der Vereinigung Chriſti mit der Kirche gab, darüber ſ. Hutter pag. 681. — Statt Wein nahmen die Enkratiten, Severianer u. A. im 2ten Jahrh. Waſſer. Clem. Alex. Strom. I, 19. — Aquarii nannte man ſie, ſ. August. de haeres. c. 64. Irenae. lib. 5, c. 1. Epiph. haeres. 46. Cyprian. ep. 43. — Mit Recht bemerkt Michaelis, Dogm. S. 525., daß es für die Moral und zu Verhütung der Ausſchweifungen, welche das Weinverbot, z. B. bei den Mohammedanern erzeuge, wohlthätig geworden ſey, daß man durch dieſes Sacrament den Genuß des Weines dem Chriſten für erlaubt erklärt habe.

564) Ammon in der wiſſ. prakt. Theol. S. 262. hält den Genuß des Obſtweins oder des Ciders, Baumgarten in ſ. Dogm. 3. B. S. 362. den Roſinenwein für erlaubt. Als im Jahre 1564. großer Weinmangel eintrat, ſo entſtand in Schweden die Frage: ob man Bier, Milch, oder eine andere Flüſſigkeit, beim Abendmahle gebrauchen dürfe. Ueber dieſen (liquoriſtiſchen) Streit ſ. Henke, Kircheng. 3. Thl. S. 365. — Die Ehrfurcht gegen Jeſu Einſetzung fordert aber, daß man ohne gänzlichen und anhaltenden Mangel des Weins nicht eine andre Flüſſigkeit ſubſtituire.

tion Statt findet; ſo hat unſre Kirche mit Recht die drei actus sacramentales der römiſchen Kirche, elevationem et adorationem, asservationem et circumgestationem panis, für überflüſſig und fehlerhaft bei der Abendmahlsfeier gehalten [565]). — Eben ſo hat ſie es mißbilligen müſſen, daß die römiſche Kirche den Laien den Kelch nicht reicht. Denn die Verſtümmelung des Sacraments iſt nicht nur gegen das ausdrückliche Gebot Jeſu: „trinket alle daraus", ſondern auch gegen den Gebrauch der Apoſtel 1 Kor. 10, 16. 11, 26 f. und der älteſten Kirche [566]). Denn ob man gleich ſchon zu Tertullians und Origenes Zeiten ſich ſehr gewiſſenhaft in Acht nahm, vom Brode oder Weine nichts zur Erde fallen zu laſſen *); ſo fiel es doch keinem Kirchenlehrer

565) Die Elevation kam im 6ten Jahrh. auf, die Anbetung der Hoſtie mit der Transſubſt. im 13ten Jahrh. — J. G. von der Lith, disq. de adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in euchar. Suobaci 1753. 8. Cramer, von der Anbetung des Sacraments; in der Fortſetzung von Boſſuets Weltgeſch. 5. Thl. 1. B. S. 299 ff. Buddeus, theol. dogm. p. 1205 seq. — Das Frohnleichnamsfeſt (festum corporis Christi) ordnete Urban der 4te im Jahre 1264 an.

566) Sowohl Juſtin der Märtyrer als die apoſtol. Conſtitutionen gedenken bei Beſchreibung des Abendmahls der Austheilung des Weins an die Laien ausdrücklich. Cyprian tadelt (epist. 63.) diejenigen ſehr hart, welche bloß Waſſer ſtatt Waſſer mit Wein vermiſcht beim Abendmahl ausſpenden, indem es ſchlechthin nicht erlaubt ſey, an der Einſetzung Jeſu etwas zu ändern. Leo der Große und Gelaſius I. hatten es noch als eine Zerſtückelung des Sacraments getadelt, daß Einige (Enkratiten, Manichäer) den Wein im Abendmahle nicht genießen wollten. Kindern und Kranken gab man zwar ſchon frühzeitig (Euseb. hist. eccl. 6. B. K. 44.) in Wein eingetauchtes Brod; auch brockte man wohl im Orient das Brod in den Wein, und aß beides mit Löffeln; aber entzogen wurde das 2te Symbol Keinem. Ueber den Gebrauch der Saugröhrchen ſ. J. Vogt: historia fistulae eucharist. Brem. 1740. ed. 2. 1771.

*) Tertull. de corona: „Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur." Origen. Homil. in

ein, den Kelch den Laien entziehen zu wollen, wie auch der in der abendländiſchen Kirche im 8ten Jahrh. aufgekommne Gebrauch, den Wein vermittelſt Säugröhrchen zu trinken (fistulae eucharisticae) beweiſet. Vielmehr wurde es nur allmälig, und zwar im 12ten Jahrh. zuerſt in England, üblich, den Kelch den Laien zu entziehen; und nur erſt, nachdem die Transſubſtantiationslehre ausgebildet worden, und die abergläubiſche Furcht entſtanden war, daß ein Tropfen des Blutes Chriſti beim Genuß des Kelchs zur Erde fallen könnte, und nachdem die Scholaſtiker die Entdeckung, daß ja das Blut Chriſti auch ſchon in ſeinem Leibe enthalten ſey [567]), gemacht,

---

Exod. hom. 13, 3.: „Nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat."

567) Dieſes iſt unſtreitig der ſcheinbarſte Grund für die Entziehung des Kelchs, er beweiſet aber zu viel, denn es würde daraus folgen, daß Jeſus das Symbol des Weins gar nicht hätte anordnen ſollen, indem auch das „Brechen des Leibes" nicht ohne Vergießung des Bluts geſchehen konnte. Das Concilium zu Trient machte die Concomitanz zu einem Glaubensartikel, und erklärte es für ketzeriſch, zu behaupten, das Brod enthalte den blutloſen Leib (exsangue corpus) des Herrn. Die Vorſtellung von einem blutigen Leibe, der im Abendmahle genoſſen werde, die mit der Vorſtellung von friſch geſchlachtetem, noch blutigem Fleiſche zuſammenfällt, iſt aber wohl die niedrigſte, widrigſte und grundloſeſte Vorſtellung, die man auffaſſen kann. Wäre die Concomitanz aber richtig, ſo wäre es auch überflüßig, daß die Prieſter den Kelch genießen. — Unter den Scholaſtikern waren es vorzüglich Alexander von Hales, Thomas von Aquino und Bonaventura, welche für die Entziehung des Kelchs ſprachen. — Man berief ſich auf Apoſt. 2, 46., wo aber, wenn anders vom Abendmahle die Rede iſt, pars pro toto ſteht; deßgleichen auf Joh. 6, 50. 51., wo aber V. 53. 55. 56. der Entziehung des Kelchs offenbar entgegen ſtehen. Andre von römiſchen Theologen vorgebrachte Gründe ſ. bei Hutter, comp. th. dogm. ed. Bechm. p. 726 sqq. Buddeus, p. 1210. Junge, Död. Rel. 12. Bd. S. 575 ff.

und Thomas von Aquino und Bonaventura ſich für die communio sub una erklärt hatten, wurde auf Veranlaſſung der Streitigkeit mit den Wiclefiten und Huſſiten, die den Kelch zurückforderten, zuerſt auf dem Concilium zu Coſtnitz (J. 1415. in der 15ten Seſſ.) und dann auf der Trident. Synode (Seſſ. 21.) der Kelch den Laien geſetzlich entzogen, während die griechiſche Kirche immer beiderlei Geſtalt genoſſen hat [568]).

§. 202.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre c) von der weſentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle.

Faſt ſollte man ein Grauen empfinden bei dem Verſuche, einen Streitpunkt darzuſtellen, der ſeit den Zeiten der Reformation mit ſo großer Erbitterung ventilirt worden iſt, wo die Meinungen der Theologen auf ſo verſchiedene und entgegengeſetzte Seiten auslaufen, und der auch noch neuerlich ein fruchtbarer Stoff gelehrter Streitigkeiten geweſen iſt [569]). Je mehr aber dieſes der Fall,

---

568) L. T. Spittler, Geſchichte des Kelchs im Abendmahle. Lemgo, 1780. 8. und Junge, a. a. O. S. 575—584. — J. A. Schmidt, diss. de fatis calicis eucharist. in Eccles. Rom. a Concil. Constant. usque ad nostra tempora. Helmst. 1708. 4. — Die von Gruner (Almanach für Aerzte fürs Jahr 1783. S. 87 ff. und fürs Jahr 1785. S. 159 ſf.) erregte Beſorgniß wegen möglicher veneriſcher Anſteckung durch den gemeinſchaftlichen Gebrauch des Kelchs iſt durch die Erfahrung nicht beſtätigt, und kann durch Vorſicht vermieden werden. Vergl. Leß, in Schlözers Staatsanzeigen vom J. 1783. S. 356 ff. Henke's Archiv für die neueſte Kirchengeſch. 2. B. S. 707 ff.

569) S. Bittere Arzenei, dargereicht von Claus Harms. Im Magazin für chriſtl. Pred. Herausgeg. von Ammon. 3. Stück. F. Schleiermacher, an Hrn. Oberhofpred. D. Ammon, über ſeine Prüfung der Harmſiſchen Sätze. Berl. 1818. 8. — Antwort auf die Zuſchrift des Hrn. D. Fr. Schleiermacher über die Prüf. der Harmſiſchen Sätze von d. Herausg. des Magaz. für chriſtl.

und je ſchwerer und — undankbarer es iſt, in das Detail dieſer Streitigkeiten einzugehen; deſto nothwendiger ſcheint es, an die Spitze dieſer Unterſuchung den Grundſatz zu ſtellen, den mehrere der achtungswürdigſten unſerer Theologen aufgeſtellt haben: „daß (um mich der Worte Reinhards zu bedienen) der moraliſche Nutzen des Abendmahls zu unſrer Beſſerung und Beruhigung weder von einem beſtimmten Syſteme über den Sinn der Einſetzungsworte, noch von der deutlichen Einſicht in die Art und Weiſe, wie alles zugehe, abhängig ſey“ [570]). Die Wahrheit dieſes Grundſatzes ergibt ſich

---

Pred. Hannover und Lpz. 1818. 8. — Die Schriften von Scheibel und Schulze, ſ. §. 200.

570) Reinhard, in ſ. Dogm. S. 589. Eben ſo äußert ſich Morus in ſ. epit. p. 270.: „Ceterum in re, tot quaestionibus oppleta, tot sententiis circumsepta, tot dissensionibus agitata, durum fuerit, sibi aliquem uni judicium liquidum arrogare, secus autem sentientes accusare impietatis aut contumaciae — praesertim cum in usu coenae illius caput rei sit, cum ad alendam fidem, tum ad exercendam pietatem, et ad satisfaciendum instituentis Christi consilio, meminisse Christi, nominatim mortis cruentae, quam pro nobis subiit.“ — Döderlein (inst. th. chr. II. p. 813 sq.) findet in der Verſchiedenheit der Meinungen über dieſen Gegenſtand eine Ermahnung: „quam deceat modestiae studere, atque omittere subtilitates disputandi rixarumque tumultus in doctrinae Chr. parte obscura et minime fructuosa. Etenim nullo modo sacramentum amittit efficaciam suam apud eos, qui corpus Christi negant ore manducari, sed symbolis panis et vini utuntur ad piam servatoris sui memoriam, in qua caput Sacramenti versari, Jesus perspicue docuit.“ — Gleichlautend erklärt ſich Junge in Döderl. Religionsunterr. 12. B. S. 609 f. Knapp, Vorleſungen 2. B. S. 482. und 507. Schott epit. p. 345. Ammon, wiſſ. pr. Theol. S. 259.: „Es iſt uns bei dieſem Mahle nicht ſowohl um den Leib und das Blut Chriſti, als um ſeinen Geiſt zu thun. Dieſer höhere unſichtbare, geiſtige Chriſtus ſoll durch den Genuß des Abendmahls eben ſo mit uns vereinigt werden (Gal. 2, 20.

1) aus der Theorie Luthers, oder den ſymb. BB. ſelbſt. Da nämlich nach dieſer Theorie auch der Laſterhafte und an Jeſum als ſeinen Verſöhner nicht Glaubende Leib und Blut Chriſti im Abendmahle wirklich, wiewohl zu ſeiner Verdammniß, genießt, und die Gegenwart des Leibes und Blutes eben ſo wenig, als deſſen Genuß, vom Glauben des Communicanten oder des Adminiſtrirenden abhängig iſt; ſo folgt, daß auch dieſe Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti, und der Genuß deſſelben nicht von dem Glauben an die weſentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti abhängig ſeyn kann. Da im Gegentheil die Kraft und ſelige Wirkung des Genuſſes einzig von dem Glauben an Jeſum als Verſöhner (der fides salvifica) abhängig gedacht wird; dieſer Glaube den Glauben an die weſentliche Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahle keineswegs einſchließt: ſo folgt unwiderſprechlich, daß man bei dem Glauben an Jeſum als Verſöhner alle Früchte des Abendmahls genießt, wenn man gleich an der weſentlichen Gegenwart zweifelt. Die ſubtile Theorie über die Gegenwart hat

---

Röm. 8, 9.), wie Brod und Wein ein Theil unſers Körpers wird. Sonach weiſet der religiöſe Sinn dieſer Handlung offenbar auf eine moraliſche Gegenwart des Geiſtes Chriſti hin, welche objectiv für jeden Theilnehmer wirklich ſeyn kann, ſubjectiv nur für den würdigen und gläubigen Theilnehmer wirklich iſt. Alle weitere Beſtimmungen ſind willkürliche und unerweisliche Speculationen, welche nur erbittern, aber ſonſt weder belehren, noch erbauen." — Michaelis, Dogm. S. 358. äußert bei Gelegenheit der verſuchten Vereinigung der lutheriſchen und reformirten Vorſtellung: „Beſſer iſt es, wir laſſen beiden Kirchen ihre doch noch verſchiedene Meinung, bis ſie ſich, da ſie ohnehin einander nahe ſind, einmal durch die Stimme ihres Publici völlig vereinigen. Der zweifelnde Lehrer der lutheriſchen Kirche kann ja, dächte ich, bei den Worten der Einſetzung bleiben, ohne zu erklären, da ihm ſeine Kirche hierzu keine Vollmacht gegeben hat." — Dieſes iſt auch der Grundſatz, von welchem man jetzt bei der Vereinigung der beiden evangeliſchen Kirchen ausgegangen iſt.

alſo nach dem eignen Syſteme der ſymb. BB. keine auf den Zweck des Abendmahls gehende Bedeutung. Dazu kommt,

2) daß (wie auch Reinhard S. 590. 591. geſteht) die Apoſtel bei der Einſetzung des Abendmahls noch keine deutlichen Begriffe von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti (dieſe vorausgeſetzt) haben konnten, daß man aber nicht behaupten kann, der Genuß ſey für ſie nutzlos geweſen. Ferner

3) können die Einſetzungsworte, an ſich und philologiſch betrachtet, offenbar mehr als einerlei Sinn und ſelbſt einen tropiſchen Sinn haben[571]); es kann alſo der Hauptnutzen des Sacraments nicht von ihrer verſchiedenen Erklärung abhängig ſeyn*). Endlich

---

571) Dieſes geſtehen Reinhard, Dogm. S. 590. Zachariae, doctr. chr. inst. pag. 331. Storr, Dogm. S. 710. Vergl. Ammon, Summa, p. 268. Morus, ep. 266. — Daß die tropiſche Bedeutung Statt finden könne, geſteht Storr S. 713 f. „So kann man, ſagt er, Gal. 4, 24. die Worte: „Αὗται (ſtatt ταῦτα) εἰσι δύο διαθῆκαι entweder überſetzen: „„dieß iſt ein Zeichen des doppelten Bundes“, oder: „dieß be„deutet den doppelten Bund.“ — Ezech. 12, 10. muß offenbar „überſetzt werden: „Jenes Tragen (des Wandergeräths, V. 6.) „iſt ein Zeichen (Symbol) der wandernden Iſraeliten und ihres „Fürſten.“ — Auch wird das Wort διαθήκη tropiſch gebraucht, „Apoſt. 7, 8. ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς, er gab ihm ein „Zeichen des Bundes, welches die Beſchneidung war. Eben ſo „in dem Ausdrucke αἷμα διαθήκης, Hebr. 9, 20. 10, 29. 13, 20. „Matth. 26, 28. Mark. 14, 24., das Blut, welches ein Zeichen „des Bundes iſt. Ja dieſer Tropus kommt ſelbſt in den Ein„ſetzungsworten 1 Kor. 11, 25. Luk. 22, 20. vor.“ — Außerdem ſ. 1 Moſ. 41, 26 f. Richt. 7, 14. Ezech. 37, 11. Dan. 4, 9. Apok. 1, 20. 17, 9. 10. 12. 14. — Schulze in ſeiner Schrift über das Abendmahl hat den Sprachgebrauch über das ἐστί in der Schrift ſo genau unterſucht, daß man das Reſultat, daß hier ἐστί uneigentlich ſtehen könne, als vollkommen erwieſen anſehen muß.

*) „Eben das, ſagt Herder (Dogm. S. 255.), iſt ja das „Vorzügliche einer ſymboliſchen Handlung, daß, indem ſie durch ſich

4) ſind die Vorſtellungen in dieſer Sache in der alten Kirche immer verſchieden geweſen, und es würde lieblos und eben ſo ſehr gegen die Erfahrung, als gegen die Abſichten der Einſetzung ſeyn, zu behaupten, daß das Sacrament deswegen Jahrhunderte nutzlos geweſen wäre. Alle kirchliche Parteien haben ihre Meinungen aus den Kirchenvätern als diejenige der alten Kirche darzuſtellen geſucht, und keine konnte in dieſem Beſtreben ganz unglücklich ſeyn, da die alte Kirche hierüber keinen Lehrtropus fixirt hatte, und die Meinungen ſehr verſchieden waren[572]. Es iſt nämlich offenbar, daß man zwar all-

---

ſelbſt ſpricht, ſie vielſeitig gedeutet werden kann, und Jedem nach ſeinem Geſichtspunkte etwas Neues ſagt.“

572) Von Seiten der Reformirten geſchah dieſes zuerſt durch Oecolampadius, dialogus, quid de euchar. veteres tum graeci, tum latini senserint. 1530. Dann durch Rud. Albertinus, de Euchar. s. coenae domin. Sacramento libri III. Daventr. 1654. Dav. Blondel, Eclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie, à Queilly 1671. 8. M. Larrogue, hist. mémorable et interess. de l'Eucharistie, Amst. 1737. 8. Jac. Basnage, hist. de l'Eucharist. jusqu' au XIII. siècle, in ſ. hist. de l'Eglise, II. S. 781 ff. — Von unſrer Seite durch Melanchthon: sententiae vett. aliquot scriptor. de coena domini bona fide recitatae, Vit. 1530. J. A. Ernesti, Antimuratorius. Lips. 1755. 8. und in ſ. opusc. theol. S. Deyling, observ. sacr. P. IV. p. 290. J. G. Walch, histor. transsubstant. pontificiae, diss. Jen. 1738. 4. und in ſ. Miscell. sacr. p. 205. J. R. Kiesling, hist. concertationis Graecor. Latinorumque de transsubstant. in sacro Eucharist. sacramento. Lips. 1754. 8. G. E. Leſſing, Berengarius Turonenſis, oder Ankündigung eines wichtigen Werks deſſelben in d. herzogl. Bibl. zu Wolfenbüttel. Braunſchw. 1770. 4. Den genauern Inhalt dieſer Handſchrift des Berengarius ſ. in Stäudlins und Tzſchirners Archiv f. Kirchengeſch. 2. B. 1. St. die Handſchrift ſelbſt hat Stäudlin angefangen in Programmen herauszugeben: Liber Berengarii Turonensis de sacra coena. P. I. Gött. 1820. 4. C. A. Schmid, Adelmann, Brixiae Episc., de veritate corporis et sang. domini ad Berengarium epistola, nunc e cod. Guelferbyt. edita etc.

gemein Brod und Wein im Abendmahle für keine gemeine Speiſe hielt, ſondern ihm eine beſondre Kraft beilegte, daß aber Viele (wie Marheinecke a. a. O. p. 9. dargethan hat) die Elemente bloß als Symbole himmliſcher Güter ſich vorſtellten. So z. B. Tertullian und Cyprian, die Brod und Wein figuras corporis et sanguinis Chr. nannten. Andre, wie Clemens Alexandrinus, Juſtinus Mart., Irenäus glaubten, der göttliche Logos vereinige ſich mit Brod und Wein, wie er ſich einſt mit dem Menſchen Jeſus vereinigt habe, und hielten den Genuß des Abendmahls für wirkſam zur Unſterblichkeit*). Allmälig aber, beſonders vom 4ten Jahrh. an, ſprach man nicht bloß von einer Gegenwart und Wirkſamkeit des Logos,

---

Brunsv. 1770. 8. Stange, Etwas über die Geſchichte des Dogma vom heil. Abendmahl wider Leſſing und Erneſti. In ſ. theol. Symmikten, 2 B. Num. 17. — Von Seiten der römiſchen: La perpetuité de la foi de l'eglise cath. touchant l'Eucharistie. Par. 1670 — 73. 3 Bände 4., denen Euſ. Renaudot den 4ten und 5ten B. Par. 1711. 1713. beifügt. — Im Allgem. ſ. J. A. Cramer, Schickſale der Lehre vom Abendmahle des Herrn; in ſ. Fortſetz. von Boſſuets Weltgeſch. 5. Thl. S. 139 ff. — Verſuch einer Geſch. des Dogma von dem Opfer des Abendmahls vom 1ſten Jahrh. bis zu Ende des 6ten, in der Götting. Bibl. d. theol. Lit. 2. B. 2. u. 3. St. — Das Neueſte und Sorgfältigſte hierüber iſt: Phil. Marheinecke, sanctor. patrum de praesentia Christi in coena Dom. sententia triplex, S. sacrae Eucharistiae historia tripartita. Heidelb. 1811. 4.

*) Die Anführung einzelner Stellen, welche nur durch Vergleichung unter einander und mit andern Stellen ihren beſtimmten Sinn bekommen können, würde hier zu weitläuftig ſeyn. Wer ſich näher unterrichten will, vergleiche Ignatius ad Ephes. §. 20. ad Trall. §. 20. ad Roman. §. 7. Constit. apost. VI, c. 23. VIII, c. 12. 13. Justin. Mart. dial. c. Tryph. p. 296 sq. Tertull. de orat. c. 6. de resurr. c. 8. adv. Marc. IV, c. 40. V, c. 7. de idolol. c. 7. — Clem. Alex. paedag. I, 6. II, 2. — Origen. de orat. §. 27. Homil. in Levit. homil. 7. beſonders series comment. in Matth. §. 82. — Iren. c. haer. lib. IV, c. 17. 18. — Cyprian. ep. 63. de lapsis p. 188 sq. de orat. dom. p. 209. de spect. p. 341.

ſondern auch von einer Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti, und deſſen Verbindung mit den Elementen, und näherte ſich dadurch der ſpätern lutheriſchen Theorie. Je mehr man aber die Kraft des Sacraments erhob, und je allgemeiner man anfing, das Abendmahl als ein Opfer, wo Leib und Blut Chriſti Gotte aufs Neue dargebracht würden, zu betrachten, deſto mehr näherte man ſich der ſtrengſten Auslegung der Einſetzungsworte, oder der Transſubſtantiationslehre, die deſto leichter als alte Lehre erſcheinen konnte, da man ſich von den Symbolen häufig der Ausdrücke μεταβάλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταστοιχοῦσθαι bedient hatte, ohne jedoch damit eine Verwandlung der Subſtanz zu bezeichnen, indem man ſich des Ausdrucks μεταστοιχ. auch vom Taufwaſſer bediente, und damit bloß die beſondre zum Elemente kommende Kraft andeutete.

Erſt im 9ten Jahrh. lehrte Paſchaſius Radbertus in ſeiner Schrift: de sacramento corporis et sang. Christi (Jahr 831.), daß nach der Conſecration nur noch die äußerliche Geſtalt der Elemente (oder ihre Accidentien) vorhanden ſey, ihre Subſtanz aber, vermittelſt der Conſecration, in die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti verwandelt werde. Obgleich Rabanus Maurus, Joh. Erigena und Ratramnus dieſe Meinung beſtritten, und Brod und Wein nur als Zeichen des Leibes und Blutes Chriſti betrachten wollten; ſo ſiegte ſie doch allmälig, und wurde im Jahre 1063. (auf dem Concil. Rotomagensi [Rouen]) beſtätigt, und die impanatio, oder die Meinung, daß Leib und Blut im Brod und Wein ſeyen, und letztere ihr Weſen behielten, verworfen. Die Scholaſtiker bildeten dieſe Meinung weiter aus, behaupteten, daß auch unwürdige Communicanten Leib und Blut Chriſti genöſſen, und daß die Accidentien der Elemente, ohne ihre Subſtanz, nur durch Gottes allmächtige Kraft erhalten würden. Das im 12ten Jahrh. für dieſe Lehre aufgekommene Wort, transsubstantiatio (μετουσίωσις, zuerſt

von Hildebert von Tours [ſtarb 1134.], und transsubstantiare zuerſt von Petrus Blesensis, gebraucht), wurde nebſt dem Dogma von Innocenz III. (auf dem Concil. Lateran. 1215.) zum Glaubensartikel erhoben, und von der Tridentiner Kirchenverſammlung beſtätigt. Auch die griechiſche Kirche nahm dieſes Dogma, von dem ſie ſich des Worts μεταβολή bedient, allmälig an, und machte es zur öffentlichen Lehre.

Bei dieſer Beſchaffenheit der Sache wird es, um nicht zu weitläuftig zu werden, genug ſeyn, zuerſt die Lehre unſrer Kirche exegetiſch und logiſch zu prüfen, und Gründe und Gegengründe anzugeben, ſodann aber die Meinungen andrer Kirchen und der neuern Theologen kürzlich darzuſtellen.

Die Gründe für die lutheriſche Theorie nach den ſymb. BB. ſind folgende:

1) Da Jeſus, den zu hören wir verpflichtet ſeyen, Matth. 17, 5., nicht ein gewöhnlicher weiſer Mann und Lehrer, ſondern die ewige Weisheit ſelbſt und allmächtiger Gott war, der nicht nur wußte, wie er von einer Sache richtig ſprechen ſolle, ſondern auch alles, was er verſprach, leiſten und gewähren konnte; da er ferner, bei Einſetzung des Abendmahls, im Begriffe geweſen ſey, die Verſöhnung zu vollbringen, und beſchäftigt in ſeiner Seele mit den wichtigſten Dingen: ſo könnten ſeine Worte „das iſt mein Leib“ ꝛc. nicht figürlich oder tropiſch verſtanden, oder zu einem andern Sinne gedeutet werden, ſondern ſie müßten ganz eigentlich, und wie ſie lauten, verſtanden werden, und man müſſe dabei der Wahrhaftigkeit und Allmacht des Sprechenden vertrauen. Form. Conc. VII. ub. exp. p. 737 sqq. Dagegen wendete man ein, daß doch Jeſus oft tropiſch geſprochen habe, und daß dieſes folglich auch hier der Fall ſeyn könne; daß die ſymb. Bücher ſelbſt Joh. 6. von einem geiſtlichen Genuſſe, alſo tropiſch verſtehen; daß, wenn man die Worte ganz ſtreng nehme, eher die römiſche Lehre von

der Brodverwandlung darin liege, als das Lutheriſche „in, mit und unter“, das doch immer erſt eine problematiſche Erklärung des ἐστὶ ſey; daß doch auch Luther in den Worten Luk. 22, 20. τὸ ποτήριον, ἡ καινὴ διαθήκη ꝛc. einen Tropus anzunehmen ſich genöthigt geſehen habe, ob er ihn gleich nicht mit den Reformirten eine Metonymie, ſondern eine Synekdoche habe nennen wollen; daß man bei der ſtriften Erklärung auch annehmen müſſe, der Kelch ſey der neue Bund, nach Luk. 22, 20., und daß endlich Jeſus, wenn er etwas ſo Unbegreifliches und Geheimnißvolles hätte lehren wollen, ſich darüber deutlicher hätte erklären, und die Erklärung nicht uns hätte überlaſſen müſſen.

2) Jeſus ſpreche von einem eigentlichen Genuſſe des Brods und Weins, und könne daher Brod nicht im metaphoriſchen Sinne gebraucht haben, als ob ſein Leib ein geiſtiges Brod ſey; er rede daher auch von ſeinem wahren ſubſtantiellen Leibe und Blute, wie der Beiſatz „für euch gegeben — vergoſſen“ zeige. F. C. p. 739. Dagegen erinnert man, daß man das Letztere zugeben könne; daß aber daraus nicht folge, daß er auch behaupte, ſein wahrer Leib und wahres Blut ſollten wirklich und oraliter von den Apoſteln genoſſen werden.

3) Jeſu Worte ſeyen Teſtamentsworte. In der Declaration eines letzten Willens und eines ewigen Bundes pflege man ſich aber nicht tropiſcher, ſondern ganz eigentlicher Worte zu bedienen. F. C. p. 740. Man bemerkte aber, die Vulgata überſetze διαθήκη falſch durch testamentum, und es bezeichne nicht den letzten Willen, ſondern die neue Religionseinrichtung; dieſe aber ſey durch Jeſu Tod gegründet worden, nicht aber durch die Einſetzungsworte des Abendmahls.

4) Jeſus habe durch die Zuſätze: „der für euch gegeben — vergoſſen wird“ deutlich ſeinen wahren Leib und ſein wahres Blut bezeichnet; die Apoſtel hätten dieſes auch ſo verſtanden, und Jeſus hätte ſie dabei gelaſ-

ſen; folglich müßten auch wir es ſo verſtehen. F. C. p. 740. — Hierauf entgegnete man, die Jünger hätten die Worte: das iſt mein Leib ꝛc. unmöglich eigentlich verſtehen können, da Jeſus noch lebend vor ihnen geſtanden habe; vielmehr hätten ſie Brod und Wein nur als Symbole ſeines bald zu tödtenden Körpers anſehen können.

5) Matthäus, Markus, Lukas und Paulus brauchen die Worte: „das iſt mein Leib" ganz unverändert, ohne irgend einen Tropus oder Veränderung; es müßten daher auch die Worte: „dieſer Kelch iſt das N. T. ꝛc." bei Lukas und Paulus den Sinn haben: das, was ihr aus dem Kelche trinket, iſt mein Blut. F. C. p. 740 f. Dagegen ſagte man, vielmehr müßte die deutlichere Formel bei Darreichung des zweiten Symbols zur Erklärung der kürzern und undeutlichen Worte: „das iſt mein Leib," gebraucht werden, und nicht umgekehrt. Wenn aber Lukas 22, 20. für *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου* ſage: dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blute; ſo ſey dieſes offenbar metonymia continentis pro contento, und heiße: durch den Wein, den ihr aus dem Kelche trinkt, nehmt ihr Theil an meinem Bunde, der durch mein Blut, deſſen Symbol der Wein iſt, geſtiftet werden ſoll.

6) Paulus beſtätige dieſe Erklärung 1 Kor. 10, 16., indem er lehre, durch Brod und Wein komme der Chriſt in eine Gemeinſchaft mit Leib und Blut Chriſti. Daraus folge nicht nur, daß Leib und Blut nicht bloß beim erſten Abendmahle, ſondern fortdauernd zugegen ſey; ſondern es erhelle auch deſſen wahre, ſubſtantielle Gegenwart; denn fände nicht dieſe, ſondern eine geiſtliche Gegenwart Statt, ſo hätte Paulus ſagen müſſen: Gemeinſchaft des Geiſtes, der Kraft und Wirkung des Todes Chriſti, nicht aber des Leibes und Blutes. F. Conc. p. 741. [573]). — Dem ſetzte man aber entgegen, daß

573) Auch Reinhard S. 598. u. Storr S. 721. legen auf die Beweiskraft der Pauliniſchen Stellen großen Werth. Reinhard

zwar *κοινωνία* hier eine Verbindung und Gemeinſchaft bezeichne, daß aber *αἷμα* und *σῶμα* nichts ſeyen, als Umſchreibung Jeſu ſelbſt, und zwar nicht ſeiner Subſtanz, ſondern ſeiner Perſon als Herr und Erlöſer; denn V. 21. wiederhole Paulus den Gedanken des 16ten Verſes, ſo, daß er nicht *ποτήριον τοῦ αἵματος* ꝛc., ſondern *ποτήριον κυρίου* und *τράπεζα κυρίου* ſage. Er wolle nämlich zeigen, daß der Chriſt durch die Abendmahlsfeier ſich für einen Verehrer Jeſu erkläre, und daher an heidniſchen Opfermahlzeiten nicht Antheil nehmen dürfe, weil er ſonſt ſich für einen Verehrer der Götzen erklären würde. Die *κοινωνία* ſey daher eine moraliſche, religiöſe Verbindung, und ſo wie V. 18. *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου*, V. 20. *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* zu verſtehen, da doch unmöglich Paulus ſagen könne, daß man den Altar oder die Dämonen wirklich genieße. Er vergleiche vielmehr das Abendmahl mit den Opfermahlen, Brod und Wein mit dem Opferfleiſche, das wirklich genoſſen werde; Jeſum aber mit dem, dem zu Ehren die Mahlzeit gehalten werde. Daß er aber die Perſon Jeſu V. 16. durch Leib und Blut umſchreibe, geſchehe bloß, weil Jeſus die Symbole des Abendmahls als Symbole ſeines Leibes und Blutes dargeſtellt habe, und das Abendmahl zu Ehren des Todes Jeſu, oder des ſterbenden Jeſus (K. 11, V. 24. *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) betrachtet werde. Es ſey alſo *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ ἐσταυρωμένου* (vergl. Eichhorns Bibl. 6. B. 5. St. S. 762 f.), daher auch der Communicant durch

---

erinnert, dieſe Gemeinſchaft könne nicht eine bloß figürliche, etwa ein bloßes Bekenntniß der Religion Jeſu ſeyn. Denn dann ließe ſich nicht einſehen, warum der Apoſtel gerade den Leib und das Blut Jeſu als dasjenige nenne, womit man in Verbindung trete, und nicht lieber bloß Chriſtum ſelbſt, wie V. 20. 21. Auch könne dieſe Gemeinſchaft nicht bloß gläubige Erinnerung an den Tod Jeſu ſeyn, da dieſe nur bei den Gläubigen Statt finde, Paulus aber von allen ohne Unterſchied rede, V. 17.

die Feier des Abendmahls den Tod Jeſu verkündige, 1 Kor. 11, 26., d. i. ſeinen Glauben an den Verſöhnungstod Jeſu und ſeine Hoffnungen des dadurch erworbenen Lebens bekenne und ausſpreche. S. Morus, im Comment. zur epitome II. p. 556 f. 591 f.

7) Da Paulus 1 Kor. 11, 27—29. behaupte, daß auch Gottloſe den Leib und das Blut Chriſti genöſſen: ſo müſſe er an einen mündlichen und reellen Genuß, nicht aber an einen geiſtigen, den gar niemand mißbrauchen könne, gedacht haben (F. C. p. 742.). Und wenn man ſich durch einen unwürdigen Genuß an Leib und Blut Chriſti verſündigen könne: ſo müſſe es im Abendmahle vorhanden ſeyn, wie auch der Ausdruck: den Leib des Herrn unterſcheiden, nämlich von jeder andern Speiſe, zeige. Es laſſe ſich (Reinhard, S. 598.) nicht einſehen, warum der Apoſtel bei dem unwürdigen Gebrauche des Abendmahls ſo ernſthaft ſpreche und ſo nachdrücklich davor warne, da der unwürdige Genuß, wenn das Abendmahl nichts weiter ſey, als wofür die Reformirten es halten, im Grunde kein größeres Verbrechen ſey, als die leichtſinnige Gegenwart beim Gottesdienſte, oder der undankbare Genuß gewöhnlicher Mahlzeiten, bei welchen man ſich auch an den Geber erinnern ſolle, 1 Tim. 4, 5.*). Dagegen wurde erinnert: der unwürdige Genuß beſtehe nach V. 21. 22. darin, daß man das Gedächtnißmahl Jeſu als eine Mahlzeit zur Sättigung, und nicht als ein religiöſes Mahl genieße, nämlich um (V. 26.) den

*) „Si absens corpus sanguisque Christi acciperentur, fide sola accipi possent. At improbi homines et indigni s. coenae convivae fide destituuntur. Solo itaque ore accipere possunt. Revera proinde adest corpus et sanguis Christi, quem ore corporis accipiunt.“ Buddeus, th. d. p. 1164.: „Si indigne edens panem et indigne bibens de poculo reus fit ipsius corporis et sanguinis Christi, sequitur, quod cum pane indigne ederit ore corporis ipsum corpus, et cum vino indigne biberit ore corporis ipsum sanguinem Christi.“ Hutter, ed. Bechm. p. 714.

Tod des Herrn zu verkündigen; daß alſo διακρίνειν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου V. 29. heiße, das Mahl Jeſu nicht von einer gewöhnlichen Küchenmahlzeit unterſcheiden. Der würdige Genuß beſtehe daher in der ἀνάμνησις Jeſu, in dem καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου [574]), nicht alſo darin, daß man überhaupt an Jeſum und deſſen Tod glaube (denn dieſen Glauben hatten auch die Corinthier, die unwürdig genoſſen), ſondern daß man das Abendmahl als ein religiöſes Mahl feiere, bei deſſen Feier dieſen Glauben in ſich hervorrufe. Sodann bezeichne αἷμα und σῶμα hier eben ſo wieder den ganzen Chriſtus (wie auch Storr S. 721. behauptet), oder, wie es Paulus V. 26. ſelbſt erkläre, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου, alſo nicht die Subſtanz, ſondern das Schickſal des Körpers Chriſti; daher auch Paulus V. 29. das σῶμα κυρίου allein nenne, nämlich in wiefern es nach V. 24. κλώμενον ſey ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, nicht aber, in wiefern es wirklich genoſſen werde, da er vielmehr V. 27. das Genoſſenwerden nur vom Brode und vom Becher prädicire. Διακρίνειν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου heiße alſo entweder: das dem Tode des Leibes Jeſu gewidmete Mahl nicht von einem andern unterſcheiden; oder: den Tod Jeſu und deſſen Folgen dabei nicht erwägen und durchdenken, ſo daß διακρίνειν nicht discernere, ſondern, wie V. 31. und anderwärts, explorare, examinare bedeute. Κρίμα (V. 29.) ſey aber nicht das jüngſte Gericht, oder die ewige Verdammniß, ſondern irdiſche Strafe, wie die vom Apoſtel V. 30. angeführten Beiſpiele zeigten. Die Verſündigung an dem gekreuzigten Chriſtus (V. 27.) habe aber nicht darin beſtanden, daß jemand als ein Laſter-

574) Morus (Comment. in ep. II. p. 560.) findet in dem würdigen Genuſſe dieſes: „Secum reputare, quid in illo corpore Christi evenerit, quomodo traditum illud sit morti pro hominibus, et eius nunc meminisse, pro ea re gratum Christo esse;“ in dem unwürdigen Genuſſe aber: „Quod Corinthii omnia propemodum ad satietatem referebant.“ p. 559.

hafter und Ungläubiger die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti genoſſen habe: denn es ſey wohl gedenklich, wie ein ſolcher Genuß für den Ungläubigen nutzlos ſeyn, nicht aber, wie er ihn der ewigen Verdammniß würdig machen könne; ſondern darin, daß die Korinther das heil. Mahl als ein gemeines Sättigungsmahl der Ueppigkeit (V. 21.) betrachtet, es nicht zum Gedächtniß des Todes Jeſu (V. 26.) gefeiert, und dadurch eine offenbare Geringſchätzung Jeſu und der Wohlthaten ſeines Todes, ſo wie ſeiner Einſetzung (die daher auch V. 23 ff. angeführt wird), an den Tag gelegt hätten. — Außer dieſen von der Concordienformel angeführten Gründen ſetzte man noch hinzu:

8) Man müſſe von dem eigentlichen Sinn der Worte nie ohne Noth abgehen, weil es ja der Zweck aller Rede ſey, unſre Gedanken Andern durch entſprechende Worte mitzutheilen. Dagegen wurde bemerkt, der Ausdruck „ohne Noth" ſey höchſt unbeſtimmt und willkürlich; es ſey Grund genug vorhanden, die Worte ſymboliſch zu nehmen, da die ganze Handlung Jeſu für die Apoſtel eine ſymboliſche geweſen ſey; und wenn man alles ganz eigentlich nehmen wolle: ſo müſſe man auch glauben, der Becher ſey ſelbſt der neue Bund, da Jeſus (Luk. 22, 20.) ſich ſo ausdrücke.

9) Kein Evangeliſt oder Apoſtel habe den angeblichen uneigentlichen Sinn erklärt, was doch habe geſchehen müſſen, wenn die Worte nicht eigentlich verſtanden werden ſollten; dagegen man behauptete, daß umgekehrt der ſymboliſche Sinn als der natürlichſte und faßlichſte einer weitern Erklärung nicht bedurft hätte, wohl aber der eigentliche, oder die unio sacramentalis.

10) Die Worte: „das iſt mein Leib — Blut" ſeyen verba exhibentis, et quid exhibeat declarantis, und müßten alſo eigentlich verſtanden werden. Die Declaration beziehe ſich aber nicht auf Brod und Wein, denn dieſes hätten die Apoſtel mit Augen geſehen, ſondern auf

Leib und Blut, und Jeſus habe ihnen ſagen wollen, daß ſie nicht bloß Brod und Wein, ſondern auch etwas, was ſie nicht ſähen, ſeinen Leib und Blut empfingen. — Dem entgegnete man, die propositio exhibitiva „nehmet und eſſet, oder trinket" beziehe ſich ganz offenbar auf Brod und Wein, und habe den Apoſteln angedeutet, was ſie damit machen, nämlich, daß ſie das Dargereichte genießen ſollten. Die propositio declarativa aber „das iſt" beziehe ſich nicht auf die Subſtanz des Dargereichten, ſondern auf den Zweck des Darreichens und Genießens, und die Declaration liege nicht in der ſo kurzen, ſelbſt einer Declaration bedürfenden Formel: das iſt, ſondern in den Worten: der Leib, der für euch gebrochen, das Blut, das für viele vergoſſen wird. Eben deßwegen ſey auch

11) die Formel: „das iſt", durch welche ſich Luther gefangen fühlte, und auf welche er ſich zuletzt, als auf die Grundfeſte ſeiner Theorie, ſtützte, nicht die Hauptſache in den Einſetzungsworten; denn da Jeſus aramäiſch geſprochen habe, ſo habe er nach dem Genius der hebräiſchen Sprache das Zeitwort „iſt" höchſt wahrſcheinlich gar nicht gebraucht, ſondern bloß geſagt: הוּא בְּשָׂרִי oder גּוּפִי, und das andere Mal הוּא דָּמִי. Eben ſo habe der Jude nach Exod. 12, 8. 26. geſagt פֶּסַח הוּא, und dabei שֶׁה, iſt, weggelaſſen*).

12) Moſes habe nach Exod. 24, 8. bei Aufrichtung des alten Bundes das Volk mit Opferblut beſprengt, und dabei die Worte geſprochen: Das iſt das Blut des Bundes ꝛc., vergl. Hebr. 9, 20. Da nun Jeſus den

---

*) „Lutherum, ſagt daher Henke (Lin. fid. pag. 249.), sancte servatae a se verborum Christi proprietatis opinio fefellit, non tam enim sententiae, his verbis expressae, curiosus indagator, quam nudorum verborum potius, et sensus, quem ipse expresserat his verbis, pertinax adsertor fuit." — Ueber die Formel im Aramäiſchen ſ. Eichhorns Bibl. 6. B. 5. St. Neu. th. Journ. Jahrg. 1796. S. 186. f.

neuen Bund geſtiftet, und ſich dabei ähnlicher Worte bedient habe: ſo müſſe er auch von ſeinem eigentlichen Blute geſprochen, und die Apoſtel müßten ſeine Worte eigentlich verſtanden haben, weil auch der neue Bund durch ſein eigentliches Blut geſtiftet worden ſey. Ueberhaupt ſey es Gewohnheit geweſen in alten Zeiten, bei feierlichen Bündniſſen das rauchende Blut des Opferthieres zu trinken, und die Apoſtel hätten um ſo eher an wirkliches Blut Chriſti denken können. — Dem ſetzte man entgegen, das Blut Exod. 24, 8. ſey zwar *vergoſſen*, aber nicht *genoſſen* worden, und die Analogie könne daher allein in dem erſtern, dem Vergießen, geſucht werden. Es ſey 3 Moſ. 17, 10. 11. bei Todesſtrafe verboten geweſen, Opferblut zu genießen; die Apoſtel, als Juden, hätten daher an das eigentliche Blut Chriſti gar nicht denken können, ſondern den dunkeln Wein nothwendig als das Symbol des zu vergießenden Blutes betrachten müſſen, beſonders, da Jeſus noch lebend vor ihnen geſtanden habe[575]). Alles dieſes,

575) Einige andere Gründe verdienen keine nähere Erörterung: nämlich ἐστι heiße nur bei Träumen, Parabeln, Symbolen *bedeuten*; wenn man von der eigentlichen Bedeutung des ἐστι abweiche, ſo werde alles ungewiß; das Abendmahl würde, wenn nicht Leib und Blut Chriſti zugegen wäre, kein Sacrament ſeyn und keinen Nutzen haben, was, wenn es wahr wäre, auch beweiſen würde, daß die Taufe kein Sacrament ſey. Eben ſo wenig kann *Töllners* Meinung gebilligt werden, daß der Sinn der Schrift der richtigſte ſey, bei welchem man das Meiſte denken könne, folglich der eigentliche Sinn der Worte: „das iſt mein Leib." Denn dann würde alle Sicherheit der Auslegung verloren gehen, und der Willkür Thür und Thor geöffnet werden. S. *Töllner*, Entwurf eines neuen Beweiſes für die von den luth. Gottesgelehrten angenommene Auslegung der Einſetzungsworte. In ſeinen kurzen verm. Aufſätz. 1 Thl. 2. St. *Deſſ.* Abh. vom Abendmahle des Herrn. 1756. 8. Dagegen ſ. *Morus*, im Comment. II. p. 595 sq., der den Grundſatz feſtſtellt: „Quem sensum offert usus loquendi, postulat contextus, et ipsa natura flagitat: is verus est idemque melior." — Auch *Döderleins* (inst. theol. chr. II. p. 794 sq.) Behauptung: „Si edere corpus et bibere

in ſo weit es exegetiſch zu prüfen iſt, hat Schulze in ſeiner Schrift über das Abendmahl ſehr gründlich erörtert, und zugleich auch gezeigt, daß es gegen allen Sprachgebrauch ſey, σῶμα, das immer ein organiſches, oder verbundenes Ganze bezeichne, mit σάρξ, Fleiſch, für gleichbedeutend zu halten. Dagegen war es wohl bloß Ehrfurcht vor der Auslegung, welche die Concordienformel von Joh. 6, 26 — 63. macht, daß nur wenige Theologen dieſe Stelle vom Abendmahle und dem eigentlichen Genuſſe des Leibes und Blutes Chriſti erklärten, da ſie offenbar ſo manches enthält, was die kirchliche Theorie begünſtigt. Jeſus ſpricht zwar V. 32 — 35. von ſeiner Lehre als einer himmliſchen Speiſe; aber vom 48. Verſe an geht er auf etwas anderes über, indem ihn der Einwand der Juden V. 41 f., daß doch Moſes zu ſeiner Legitimation Manna vom Himmel gegeben habe, veranlaßt, zu zeigen, daß auch er eine Himmelsſpeiſe, und zwar eine wahre, eigentliche gebe, nämlich ſeinen Leib und ſein Blut. Er ſagt nämlich zuerſt allgemein, er ſey das Brod des Lebens (V. 48.), aber er erklärt dieſes deutlicher dadurch, daß er ſtatt ἐγώ im 51. V. ſagt ἡ σάρξ μου, und daß er, als die Juden dieß befremdlich fanden (V. 52.) ausdrücklich V. 53 — 56 ſagt, ſein Leib und ſein Blut ſey dieſe Speiſe,

---

sanguinem Christi est, sumere bona coelestia ac frui commodis, quae ille generi humano contulit, quid tum esset in actione dignum tanta solemnitate, quod grave consilium in mandato edendi hunc panem, hauriendi ex hoc poculo, atque bonis eius, quae profecto non ore vel stomacho capiuntur, utendi, apud eos praesertim, qui jam fide cum Christo conjungerentur? Quomodo aut necessaria aut apta esset admonitio, hoc peragendi in sui memoriam, si esu et bibitione nihil aliud commendaretur, quam mente capere fructum mortis Christi, quod sine memoria eius existere nequit?“ trifft nicht zum Ziele, da doch die Wirkung und die Abſichten des Abendmahls auch ohne die leibliche Gegenwart der Einſetzung werth waren, und die Feier deſſelben vollkommen rechtfertigen.

die, wenn ſie genoſſen werde, das Leben gebe. Hätte Jeſus tropiſch von ſeiner Lehre geſprochen, ſo würde er auf den Zweifel der Juden den Tropus aufgelöſet, nicht aber noch beſtimmter von dem Genuſſe ſeines Fleiſches und Blutes geſprochen haben. Dazu kommt, daß die ζωή, zu deren Erreichung dieſer Genuß führen ſoll, nicht Glückſeligkeit überhaupt, ſondern eigentliches Leben iſt, daß das ἀληθῶς V. 55. einer tropiſchen Faſſung der Rede entgegen zu ſtehen ſcheint, und daß man ſchon frühe in der chriſtlichen Kirche die Meinung findet, daß der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle der Seele des Menſchen Unſterblichkeit gebe [576]. Der Einwand, daß die Zuhörer Jeſu den eigentlichen Sinn der Rede Jeſu weder hätten verſtehen noch befolgen können, verliert dadurch an Gewicht, daß Jeſus auch anderwärts während ſeines Lebens von den zukünftigen Früchten ſeines Todes ſpricht, und ſich nach Johannis Relation überhaupt oft räthſelhaft gegen die Juden ausdrückt. Wahr iſt dagegen, daß die Orientalen Speiſe oft tropiſch für Unterricht, und eſſen und trinken häufig für genießen, Theil haben an etwas, etwas erlangen, damit erfüllt werden, gebrauchen *). Wahr aber auch, daß ſich keine Stelle nachweiſen laſſen dürfte, wo ein ſo harter Tropus: „Fleiſch eſſen und Blut trinken" von der Aneignung des Unterrichts und Geiſtes eines Lehrers geſagt würde. Den Hauptgrund für die tropiſche Erklärung hat man immer im 63. Verſe gefunden,

576) Hierüber ſ. meine Probabilia de evangelii et epistolarum Johann. indole et origine. (Lips. 1820.) p. 86—90. Vergl. Briefe über das Evang. Johannis, in Eichhorns Biblioth. d. bibl. Lit. 7. B. S. 973 ff. Die neueſten exegetiſchen Schriften von Schulz und Schultheß läugnen, daß Joh. 6. vom Abendmahl handle.

*) S. Hiob 21, 20. 34, 7. Pſ. 75, 9. Jeſ. 3, 10. 51, 17. Ez. 3, 13. Sir. 15, 3. 24, 29. Matth. 20, 22 f. 26, 42. Mark. 10, 38 f. Joh. 4, 14. 7, 37. 1 Kor. 3, 2. 10, 3. Hebr. 5, 12—14. 1 Petr. 2, 3. Offenb. 10, 10. 14, 10. 16, 6.

den man ſo verſtehen zu müſſen glaubte: nicht das Fleiſch, ſondern der Geiſt, das Unſichtbare, das er mit dem Bilde ſeines Fleiſches bezeichnet habe, nämlich ſeine Lehre, ſey das Lebengebende. Indeſſen iſt auch hier eine andere Erklärung denkbar *).

Außer dem, was man gegen die exegetiſchen Beweiſe der Kirchenlehre erinnerte, ſetzte man ihr auch noch folgende exegetiſche Gründe entgegen: 1) Die Apoſtel hätten bei der Einſetzung an einen ſubſtantiellen Genuß nicht denken können, und es ſey auch, da Jeſus noch gelebt habe, ein ſolcher Genuß unmöglich geweſen; folglich hätte Jeſus weder von den Apoſteln, noch von uns verlangt, die Einſetzungsworte eigentlich zu nehmen; vielmehr würde er dann das Abendmahl nicht **vor**, ſondern **nach** ſeinem Tode eingeſetzt haben. Fände aber ein leiblicher Genuß Statt: ſo müſſe das Sacrament etwas anderes geworden ſeyn, als es bei der Einſetzung geweſen ſey, für welche Annahme man aber keinen Grund habe. 2) Blut Chriſti bezeichne oft den Verſöhnungstod, und ſo ſey auch hier der Nachdruck nicht in den Worten: „das iſt mein Leib — Blut", ſondern in dem Beiſatze: „für euch gegeben und vergoſſen" zu ſuchen. Brod und Wein bedeuten nicht Leib und Blut Chriſti ſchlechthin, ſondern den gebrochenen Leib, das vergoſſene Blut, d. i. den Verſöhnungstod, und es ſey nicht von der Gegenwart und dem Genuſſe des Körpers Jeſu, ſondern von der Zueignung der Folgen des Todes Jeſu die Rede. *Σῶμα κλώμενον* und *αἷμα ἐκχυνόμενον* ſtehe alſo für *Χριστόν τὸν ἐσταυρωμένον*. 4) Die kirchliche Lehre ſetze

*) In den Probabilibus p. 88. wird der Sinn ſo beſtimmt: „Nunc quidem (v. 61.) offendimini hisce verbis; at non offendemini postea, ubi filium hominis ad coelum reversum videritis. Etenim (v. 63.) corpus hoc in se spectatum, non habet vim vivificantem, sed *πνεῦμα*, *λόγος πνευματικός* cum eo conjunctus hanc vim communicat cum eo." Das folgende *τὰ ῥήματα κ. τ. λ.* aber wird mit dem folgenden verknüpft.

voraus, daß dem Leibe Chriſti eine Art von Allgegenwart und Unendlichkeit zukommen müſſe, wenn er an ſo vielen Orten und von ſo vielen Millionen genoſſen und doch dadurch nicht conſumirt werden ſollte. Beide Eigenſchaften könnten aber einem menſchlichen Körper unmöglich beigelegt werden. Unſre Kirche berief ſich nun zwar auf die communicatio idiomatum, und die daraus abgeleitete Ubiquitätslehre, nämlich daß der erhöhte Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur zur Rechten Gottes ſitze, die Rechte Gottes aber nicht etwas Räumliches vorſtelle, ſondern überall ſey (dextra Dei est ubique F. C. p. 752.), und daß daher der Leib Jeſu allgegenwärtig (ubique) ſey. Vergl. §. 135. Allein nach dem, was §. 141. erinnert worden iſt, kann die Lehre von der communic. idiomatum nicht angenommen werden; und wenn man ſie auch gelten läßt: ſo löſet ſie doch die Schwierigkeit nicht. Denn da nach 1 Kor. 15, 50. Fleiſch und Blut nicht in das Reich Gottes eingehen können: ſo kann man auch dem verklärten Leibe Jeſu Fleiſch und Blut nicht beilegen, und zwar wohl eine allgemeine Wirkung dieſes Leibes annehmen, aber nicht eine manducatio oralis *). Ueberhaupt erinnerte man gegen dieſe Hülfslehre, daß ſie ihrer Subtilität und Unbegreiflichkeit wegen weder bei Gelehrten, noch bei Ungelehrten eine wahre Ueberzeugung bewirken könne, und keinen Grund in der Schrift habe.

Uebrigens ſetzte man der kirchlichen Lehre noch Folgendes entgegen. Es laſſe ſich nicht deutlich machen, was dieſer leibliche Genuß eigentlich nützen ſolle, und warum er erfordert werde, da die Vergebung der Sünde ſchon von dem einmal erfolgten Tode Jeſu abhange;

*) Auch Reinhard erkannte, daß man den Begriff der manducatio oralis fallen laſſen müſſe, und nahm nur eine praesentiam operativam corporis Christi glorificati an. S. ſeine Dogm. S. 599. f. Dann geht aber der Begriff einer manducatio oralis ganz verloren.

oder wie und warum Leib und Blut, die doch innigſt vereinigt ſeyen, getrennt und beſonders gereicht würden. Die manducatio oralis oder corporalis ſey ein vieldeutiger ſinnlicher Begriff, von welchem die Vorſtellung eines kapernaitiſchen Genuſſes kaum, wenigſtens beim Volke, entfernt werden könne; die unio sacramentalis aber ſey ein leeres Wort ohne Inhalt, indem alle Beſtimmungen derſelben negativ ſeyen, und ſie nur die Vorſtellung der Transſubſtantiation, Impanation, Conſubſtantiation, Aſſumtion, Concomitanz negiren ſolle, ohne doch ſelbſt über dieſe Vereinignng etwas zu beſtimmen *). Endlich, es bedürfe keiner ſolchen ſubtilen Beſtimmungen, da der Nutzen des Abendmahls einzig von der ſubjectiven Geſinnung des Genießenden abhange, und durch die Annahme oder Verwerfung der kirchlichen Theorie weder die chriſtliche Glaubens- noch die Sittenlehre eine Veränderung leide, folglich bei ihr weder ein theoretiſches noch praktiſches Intereſſe Statt finde. Die neueſte Vertheidigung der lutheriſchen Theorie hat J. G. Scheibel (Das Abendmahl des Herrn. Bresl. 1823. 8.) verſucht, ſo wie auch Theod. Schwarz (Ueber das Weſen des heil. Abendmahls. Greifsw. 1825. 8.) einen übernatürlichen Genuß des Leibes Chriſti wieder vertheidigt hat, dagegen Schulz in der angef. Schrift nur eine geiſtige Gegenwart Jeſu im Abendmahle behauptete, und die entgegenſtehende Anſicht zu widerlegen ſuchte.

Aber auch die Gegner der lutheriſchen Theorie ſind nicht einerlei Meinung. Die meiſte Verwandtſchaft hat

---

*) Die ältern Dogmatiker nannten es eine praesentiam hyperphysicam, illocalem, omnisque inclusionis, extensionis et expansionis expertem (Quenſtedt. IV, p. 194.), wodurch aber nichts deutlicher wird. Gerhard (loc. T. V. p. 55.) ſagt: Non ἀπουσίαν, absentiam, non ἐνουσίαν, inexistentiam, non συνουσίαν, consubstantiationem, non μετουσίαν, transsubstantiationem, sed παρουσίαν, praesentiam corporis et sanguinis Christi in sacra coena statuimus.

Luthers Theorie mit der Transſubſtantiation der römiſchen Kirche, indem auch bei dieſer ein reeller mündlicher Genuß des ſubſtantiell gegenwärtigen Leibes und Blutes Chriſti angenommen wird, und nur über die Art dieſer Gegenwart eine verſchiedene Meinung Statt findet. Was die Hauptſache betrifft, wich Calvin's Theorie von beiden nur wenig ab, welche bald allgemein in der reformirten Kirche angenommen wurde. Nach ihr findet zwar kein mündlicher, aber doch ein wahrer, und mit dem Empfange des Brodes und Weines gleichzeitiger Genuß des Leibes und Blutes Chriſti Statt, indem im Augenblicke des Genuſſes der Elemente aus der Subſtanz des verherrlichten Leibes Chriſti eine übernatürliche Kraft ausgehe, durch welche die Seele des Gläubigen auf unbegreifliche Weiſe genährt, belebt und geſtärkt werde; da hingegen der Ungläubige dieſe Wirkung nicht empfinde[577]). In der Hauptſache wich alſo Calvin bloß darin von Luthers Theorie ab, daß nach ihm der Leib Chriſti zwar zu gleicher Zeit mit dem Brode empfangen, aber nicht in und unter dem Brode, daher auch nicht mit dem Munde empfangen, ſondern in geiſtiger Wirkung in der Seele empfunden, und folglich nur von den Gläubigen genoſſen werde*). Viel weiter aber entfernten ſich Carl-

577) Ueber Calvins Meinung verbreitet ſich ausführlich Planck in d. Geſch. des proteſt. Lehrbegr. 6. B. S. 732 ff., wo auch gezeigt iſt, wie unrichtig die Concordienformel Calvins Theorie dargeſtellt hat. Calvini instit. theol. chr. lib. 4. c. 17. §. 11.

*) Es iſt wohl unverkennbar, daß in Calvins Theorie die Hauptſache, um welche es Luthern zu thun war, vorhanden iſt, nämlich der wahre, volle Genuß des Leibes und Blutes Chriſti zur Stärkung und Belebung der Seele; daß aber die Differenz, ob man den Leib des Herrn unter dem Brode, oder gleichzeitig mit dem Brode, mit dem Munde oder mit der Seele genieße, das Weſen der Sache nicht berührt. Denn wenn man nicht den Leib Chriſti als etwas Sinnliches betrachten, und ſich der Folgerung eines kapernaitiſchen Genuſſes ausſetzen will: ſo iſt endlich der

ſtadt, Oecolampadius und Zwingli, indem ſie alle die Hauptſache der lutheriſchen Theorie, die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti läugneten. Carlſtadt nämlich behauptete, Chriſtus habe von ſeinem damals gegenwärtigen Leibe geſprochen, und mit den Worten: „das iſt mein Leib,“ nicht das Brod, ſondern ſeinen Körper, auf den er hingewieſen, gemeint; die Worte: „nehmet und eſſet, — oder trinket“ aber bloß auf Brod und Wein, keinesweges aber auf ſich und ſeinen Körper bezogen. Oecolampadius aber und Zwingli faßten die Einſetzungsworte tropiſch, und betrachteten Brod und Wein bloß als Symbole, als Zeichen des für die Sünde in den Tod gegebenen Leibes Chriſti, deſſen der Chriſt beim Genuſſe der Symbole gedenken ſolle [578]). Die neue-

---

mündliche Genuß doch nichts andres, als ein Genuß der Seele, und der überſinnliche Leib des Herrn hat wohl nicht nöthig, durch den Mund einzugehen, um auf die Seele zu wirken.

578) Zwingli überſetzte ἐστί bekanntlich durch „bedeutet,“ eine Ueberſetzung, die philologiſch gerechtfertiget werden kann. S. Anmerk. 571. Doch ſind es nicht unbedeutende Gegengründe, welche in der Schrift: der pauliniſche Lehrbegriff vom Abendmahle, Frankf. 1779. 8. S. 149 ff. dagegen aufgeſtellt werden. Oecolampadius ſuchte den Tropus in Brod und Wein, und überſetzte: Brod und Wein ſind Zeichen meines Leibes und Blutes. Gegen Zwingli's Meinung erinnert Henke (lin. fid. p. 249.), daß ſie ſich nicht wohl mit den pauliniſchen Stellen vereinigen laſſe; Auguſti (Dogm. der luth. Kirche, S. 271.), daß ſie das Abendmahl bloß in einen mnemoniſchen Ritus verwandle, der auf die Menſchen nicht ſo tief einwirke, als die myſtiſche Vorſtellung unſrer Kirche. — Morus (epit. p. 267.) ſagt: „Sententia Zwingliana merum ritum mnemonicum, meramque caerimoniam arbitrariam (?) relinquit: id quod cum indole religionis N. T. componi non satis potest, in qua nihil externum ita est praescriptum, ut res, propter quam illud externum constitutum est, etiam sine illo externo aeque locum habeat atque fieri possit, et per illud externum, tantum adspectabili modo movens, nihil nisi attentio animi cieatur augeaturque.“ Auch Wegſcheider (inst. th. chr. p. 432.) urtheilt, Zwingli's Meinung habe den Fehler, quod non

ſte und beſte Vertheidigung der reformirten Anſicht vom Abendmahl iſt die Schrift von Schultheß (die evangel. Lehre von dem heil. Abendmahl, Leipz. 1824.), welcher unter σῶμα den myſtiſchen Leib des Herrn, d. i. die Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander verſteht; eine Erklärung, welche ſich am wenigſten philologiſch und hiſtoriſch rechtfertigen läßt, worauf jedoch einzugehen hier der Ort nicht iſt.

So ſehr auch die Concordienformel die lutheriſche Theorie gegen das Hinneigen der Schule Melanchthons zur calviniſchen Vorſtellung verwahrt zu haben ſchien: ſo fingen doch viele Theologen unſrer Kirche ſchon im vorigen Jahrhunderte an, die Hauptbeſtimmung der lutheriſchen Lehre von dem mündlichen Genuſſe des ſubſtantiellen Leibes und Blutes Chriſti zu verlaſſen, und ſich zur calviniſchen oder zwingliſchen Theorie hinzuneigen oder zu bekennen [579]). Alle die verſchiedenen Meinungen der neuern Theologen kommen auf zwei Hauptklaſſen zurück. Der eine Theil nämlich denkt bei den Worten des Abend-

---

omnem huius instituti sensum symbolicum apprehendat riteque adumbret, nec fruitionis symbolorum a Jesu praeceptae debitam habeat rationem.“ Ausführlich kritiſirt dieſe Meinung der Verf. des pauliniſchen Lehrbegriffs vom Abendmahle, S. 146 ff. — Die Anabaptiſten und Mennoniten betrachten das Abendmahl bloß als mnemoniſchen Ritus; eben ſo die Socinianer und Arminianer, nur daß ſie den Tropus in dem Zerbrechen des Brods und dem Vergießen des Weins ſuchen. Die Quäker aber halten das Abendmahl für jetzige Chriſten für ganz überflüſſig und nutzlos.

579) Entſchieden that dieſes Chr. Aug. Heumann: Erweis, daß die Lehre der reformirten Kirche vom h. Abendm. die rechte und wahre ſey. (Herausgeg. von Sack). Eisl. u. Wittenb. 1764. 8. Er wurde aber abgeſetzt. (Die zahlreichen Gegenſchriften ſ. bei Erneſti, th. Bibl. 6. B.) Auch Pfaff war ſehr übel angekommen, als er in ſ. diss. de influxu dogmatis reformator. de s. coena in praxin fidei et pietatis quanto et quali. Tub. 1720. behauptete, die Verſchiedenheit der Lehre habe kein praktiſches Intereſſe.

mahls nach Zwingli's Vorgang bloß an eine moraliſche Wirkung in uns, die theils durch den Genuß der Symbole, theils durch unſre eigene Reflexion dabei hervorgebracht werde; der andre Theil aber geht über die ſubjectiven und moraliſchen Wirkungen hinaus, und erwartet vom Genuß der Elemente eine beſondere Wirkung entweder des Leibes und Blutes Chriſti, oder ſeiner ganzen Perſon. — Die erſte Klaſſe verſteht nun die Einſetzung Jeſu bald von einer ſymboliſchen Gedächtnißfeier des Todes Jeſu, und Zueignung der Wohlthaten deſſelben, beſonders der Verſöhnung[580]), bald von der Gedächtnißfeier des Todes Jeſu als Stiftungsmahl einer neuen Religionsverfaſſung[581]), bald von einem Mittel einer fortdauern-

580) Einige Theſes über die Lehre vom heil. Abendm. Berl. 1781. 8. Schreiben an eine vornehme Frau über Zweifel beim h. Abendm. 1782. 8. Gedanken vom wahren Sinne der Einſetzungsworte Jeſu bei Stiftung des heil. Abendm. Bresl. 1788. 8. (v. Boguslawsky) Freimüthige Gedanken über das heil. Abendm., mit einer Vorrede von Küſter. Stend. 1792. 8. Gruner, inst. theol. dogm. p. 576 sqq. Gabler, im N. theol. Journ. 1810. S. 260 f. De Wette, üb. Relig. und Theolog. S. 294.: „Brod und Wein ſollen nicht den Leib und das Blut Chriſti ſchlechthin, ſondern, in ſofern ſie für unſre Sünden hingegeben ſind, mithin den Verſöhnungstod Jeſu, verſinnbilden.“

581) Paulus, in ſ. Comment. über das N. T. 3. Thl. (2te Ausg.) S. 557. Kaiſer, bibl. Theol. 2. Thl. S. 38 ff. — Sonnenmeyer, Verſuch über die Worte der Einſetzung des Abendmahls; in Auguſti theolog. Monatsſchrift, 1801. 10. Heft. Er überſetzt: „Nehmet, eſſet. Dieſes Eſſen iſt ein Beweis, daß ihr zu meiner Gemeinde (σῶμα) gehört, die von mir wie der Leib von der Seele regiert wird. Trinket alle aus dieſem Kelche. Dieſes Trinken iſt ein Beweis, daß ihr euch zu meiner Lehre bekennt, die mir einen qualvollen Tod verurſacht.“ Aehnlich iſt Kants Anſicht, der das Abendmahl als eine Feierlichkeit zur Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft nach den Geſetzen der Gleichheit betrachtet. — Das heil. Abendmahl; von D. Heinrich Stephani. Landshut, 1811. 8. Der Vf. betrachtet es als Bundes-Stiftungsmahl. Er glaubt, das gebratene Lamm

den geiſtigen Gemeinſchaft mit Jeſu, von einer morali- ſchen Mittheilung Chriſti als Lehrer und Vorbild, einer Mittheilung ſeines innern Lebens[582]). Die andere Klaſſe

---

habe den Namen Paſſahleib gehabt [was jedoch nicht erwieſen iſt], und Jeſus habe gemeint: „dieſes Brod iſt mein Paſſahleib, meine Bundesſpeiſe; dieſer Kelch iſt des neuen Bundes Kelch, der Wein in ihm iſt mein Bundesblut“; ſo daß alſo Jeſus erklärt habe, Brod und Wein ſollten ſtatt der Symbole des alten Bundes, ſtatt des Paſſahfleiſches und des Opferblutes ſeyn, ſo daß σῶμά μου, αἷμά μου geſagt wäre, für: ἐστί μοι τὸ σῶμα, μοὶ τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης. Gründliche Gegenerinnerungen enthält die Recenſion in der Leipz. Lit. Zeit. Jahrg. 1813, No. 168.

582) Henke, lin. fid. chr. p. 252.: „Videtur fuisse Christi sententia — — morte sua se minime divulsam velle illam, quae adhuc sibi cum amicis intercesserit, necessitudinem, sed vel nunc maxime — totum, quantuscunque sit, tradere semet suis atque arctissimo vinculo intimeque prorsus cum illis conjunctum esse ac manere cupere; ut igitur panem vinumque jam sumerent, ita sumi se ipsum ab aliis, disciplinam suam omnem, suum ingenium et exemplum, cum beneficiis omnibus, hac sua morte etiam paratis, plane in succum et sanguinem illorum verti, penitus insidere illorum visceribus, debere etc.“ Er legt daher den Einſetzungsworten einen doppelten Sinn bei, einen eigentlichen und einen uneigentlichen. — Wegscheider, inst. th. chr. §. 180.: „Est sacra coena solemnis fruitio panis et vini tanquam symbolorum mortis Chr., quam qui celebrant huius mortis et omnis meriti Christi, maxime vero disciplinae et exempli eius modo solemni admoniti, ad veram in Deum et Chr. pietatem et ad humanitatem erga alios excitantur atque obstringuntur, et spe veniae peccatorum felicitatisque aeternae summo et indefesso virtutis studio parandae imbuuntur. Sic panis et vinum — signa non solum significantia recte dicuntur, sed etiam signa exhibitiva, quippe quae morali quadam ratione, totum Christum, qualis et quantus fuit doctor ille divinus doctrinam suam morte obsignans, fruentibus repraesentant, et officium illum strenue sequendi, gravissime iis injungunt (Jo. 6, 56.), ita, ut ad illius exemplum pro eo, quod verum atque honestum est, vel mortem subire haud timeant.“ Auf ähnliche Weiſe erklärte ſich Ammon

aber verwandelt entweder den Begriff der leiblichen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti und des mündlichen Genuſſes in eine praesentiam operativam[583]), oder ſie läßt den Communicanten, durch eine Art von Zurechnung, in Brod und Wein die verſöhnende Kraft des Leibes und Blutes Chriſti, für welche Brod und Wein ſubſtituirt worden ſeyen, empfangen[584]).

---

in d. wiſſ. pr. Theol. S. 259. S. Anmerk. 570. und der Verf. der Abh.: Das Abendmahl des Herrn als bildliche Mittheilung ſeines innern Lebens an ſeine Jünger. In Schuderoffs neu. Journ. für Veredl. des Prediger = und Schullehrerſtandes. 1808. 1. B. 3. St. S. 278 ff.

583) So Zachariae, doctr. chr. inst. p. 329. Reinhard, Dogm. S. 599. Storr, Dogm. S. 710., der überſetzt: „Dieſes Brod macht euch meines Leibes theilhaftig; dieſer Wein gibt euch (reicht euch dar) mein Blut.“ Der verherrlichte Menſch Jeſus ſey beim Abendmahle gegenwärtig, und befördere dadurch unſre Seligkeit; welche Gegenwart aber, wie man aus den S. 720. angeführten philologiſchen Gründen, und den S. 723 f. gegebenen Erläuterungen ſieht, von Storr als eine Wirkſamkeit des verherrlichten Jeſus gedacht wird. — Darauf kommt auch die Meinung T. M. Hildebrands (Verſuch über den Sinn und die Verheißung Chriſti bei der Stiftung des heil. Abendmahls. Freib. 1816. 8.) zurück, der die Einſetzungsworte erklärt: „Dieſer Genuß ſey euch in Zukunft immer ein feſtes Zeichen, daß ich mit meinem verklärten Leibe unſichtbar unter euch bin; in Brod und Wein habt ihr einen Erſatz meines Leibes und Blutes, d. i. meiner menſchlichen Perſon, meiner perſönlichen Gegenwart, meines verklärten Leibes.“

584) Der pauliniſche Lehrbegriff vom heil. Abendmahle; ein theol. Verſuch. Frankf. a. M. 1779. 8., wo S. 219. die Erklärung gegeben wird: Brod und Wein ſind von Jeſu an die Stelle ſeines Leibes und Blutes ſubſtituirt, ſo, daß er, Jeſus, ſie den gläubigen Communicanten in gleichem Werth und Heiligkeit ſeines Leibes und Blutes ſelbſt gibt und anrechnet. In Jeſu Urtheil ſey Brod und Wein ſein Leib und Blut, und werde dem Genießenden dafür angerechnet. Aehnlich: J. C. Erbſtein, drei kleine Schriften vom Abendmahle, Berl. 1780. 8., wo behauptet wird: Brod und Wein ſey an die Stelle des Leibes und Blutes Chriſti geſetzt worden, und habe nun dieſelbe Kraft. — Darauf kommt

§. 203.
Beurtheilung der kirchlichen Lehre d) von der Kraft und Wirkung des Abendmahls, und vom Meßopfer.

Was die kirchliche Lehre von den ſubjectiven oder innern Wirkungen des Abendmahls betrifft: ſo hat ſie keine Schwierigkeit. Denn es folgt aus der Natur dieſes Sacraments ſelbſt, daß es durch das lebhafte Andenken an die Verdienſte und die Verſöhnung, welche Jeſus ſtiftete, und an das hohe Vorbild ſeines Lebens und Sterbens, das dabei erweckt werden ſoll, durch die Betrachtung der Liebe Gottes und Jeſu gegen das menſchliche Geſchlecht, und die Verſinnlichung der Theilnahme des Genießenden an der Kirche Chriſti äußerſt geſchickt iſt, den Glauben an Jeſum überhaupt und an ſeine Verſöhnung insbeſondere, die daher fließende Hoffnung einer ſeligen Unſterblichkeit, und den Eifer in allen chriſtlichen

---

auch die Meinung Jani's (Meine Ueberzeug. über den Streit zwiſchen Luther. u. Ref. in d. Punkte des heil. Abendm.; in den klein. theol. Aufſätz. eines Laien, herausgeg. v. J. Ch. Jani. Stend. 1792. gr. 8.) zurück, daß die Wohlthaten des Leibes und Blutes Chriſti den Genießenden auf übernatürliche Weiſe ertheilt würden. Desgleichen: (Opitz) Die Lehre vom Abendmahle für Chriſten, die ſich bei der Lehre ihrer Kirche nicht beruhigen können. Lpz. 1803. 8., wo S. 18 ff. die Erklärung gegeben wird: Jeſus habe Brod und Wein für ſeinen Leib und Blut ſubſtituirt und mit dem Genuſſe laſſe Jeſus durch ſeine Kraft den Gläubigen erfahren, daß er Antheil habe an dem Segen ſeiner Erlöſung. Das Geheimnißvolle (S. 20.) beſtehe daher nicht im Genießen des Leibes und Blutes Chriſti, ſondern allein in der Kraft Chriſti, die in denen wirke, welche nach ſeinem Willen das Gedächtniß ſeines Todes feierten. Die Einſetzungsworte erläutert er durch die Formel bei Darreichung eines Kaſſenbillets: „Das ſind 50 Thlr.“ womit nicht nur das Zeichen des Werthes, ſondern auch der Werth ſelbſt gegeben werde. Schon früher hatte man in England die Einſetzungsworte auf ähnliche Weiſe durch die Formel: „das (d. i. dieſe Banknote) ſind 100 Pfund“ zu erläutern geſucht.

Tugenden zu erwecken und zu befeſtigen; daher unſre åltern Theologen mit Recht dieſes Sacrament das sacramentum confirmationis nannten. Und dieſe Wirkungen ſind deſto eher zu erwarten, je mehr der Chriſt dabei nicht bloß im Allgemeinen des Todes Jeſu gedenkt, was er auch ohne das Abendmahl thun kann, ſondern durch den Genuß der Symbole, durch eine åußerliche Handlung, die er verrichtet, dieſen Gedanken individualiſirt, und auf ſich anwendet, und dadurch, daß er dieſe von Jeſu geordnete Handlung ſelbſt vollbringt, factiſch erinnert wird, daß die Erlöſung auch ihn betreffe[585]). Zur Erweckung einer der Abendmahlsfeier geſchickten Gemůthsſtimmung iſt aber die Beichte, indem ſie die Nothwendigkeit der Sinnesånderung fůhlbar macht, zur ſtrengen Selbſtprůfung auffordert und auf die Bedingungen, unter denen uns die Gnade Gottes zu Theil werden kann, hinweiſet, allerdings wirkſam, und es iſt zweckmåßig, daß ſie dem Abendmahle vorhergeht. Daß alle dieſe Wirkungen des Abendmahls vom Glauben an Jeſum abhången, iſt offenbar, weil die Kraft des Abendmahls ſich auf ſeine Perſon, als ihre Quelle, ſtůtzt. Wer daher Jeſum fůr einen Betrůger oder Schwårmer hålt, wird ſchwerlich eine Erbauung beim Abendmahle finden. Je höher aber unſer Glaube an ihn ſteigt, und in ihm nicht nur den tugendhaften menſchlichen Weiſen, ſondern auch den Gottgeſandten, den Welterlöſer, das Oberhaupt der chriſtlichen Kirche und den dereinſtigen Richter und Beglůcker

---

585) Da die volle Wirkung des Abendmahls durch eine bloß in der Meditation geſchehende Erinnerung an Jeſum nie hervorgebracht werden důrfte: ſo ſollte ſich auch der Tugendhafte der Abendmahlsfeier, wenn ihn auch der ausdrůckliche Wille Jeſu nicht dazu verpflichtete, nie entziehen, als ob er ihrer nicht bedůrfte. — Iſt das Abendmahl auch fůr Aufgeklårte? Abh. in Henke's Muſ. 2. B. 2. St. — G. Schlegel, die Haltung des Abendmahls Jeſu, gegen die Einwendungen einiger Zeitgenoſſen vertheidigt. Riga, 1783. 8.

der Menſchen erkennt: deſto höher wird auch der Grad der moraliſchen Wirkungen ſeyn können, den die Abendmahlsfeier hervorbringt.

Was aber die objective Wirkung des Abendmahls betrifft: ſo nennen die ſymbol. BB. die Vergebung der Sünde, und manche unſerer ältern Theologen ſetzten noch eine übernatürliche Stärkung des Glaubens hinzu, wobei ſie jedoch ungewiß waren, ob ſie dieſe Stärkung von der phyſiſchen Kraft des Leibes und Blutes Chriſti, oder vom heil. Geiſte ableiten ſollten. — Davon aber weiß die heil. Schrift nichts, und die Worte Jeſu Matth. 26, 28.: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, auf die man ſich hier berief, geben keinen Beweis. Denn, ob ſie gleich ſchwerlich für einen bloßen Zuſatz des Matthäus gehalten werden können[586]; ſo gehören ſie doch offenbar nicht zu *λάβετε* und *πίετε*, ſondern zu *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον*, und ſind nähere Beſtimmung des Zwecks, für den das Blut Jeſu am Kreuze vergoſſen werden ſollte. Sie ſagen alſo nicht, daß das Eſſen und Trinken zur Vergebung der Sünden geſchehe, ſondern daß das Vergießen des Bluts, der bevorſtehende Tod Jeſu dieſe Vergebung vermitteln ſolle. — Aber nicht nur nach der Schrift, ſondern auch nach den Grundſätzen des lutheriſchen Syſtems iſt dieſe Wirkung des Abendmahls, welche auch nicht durchgängig von der alten Kirche behauptet wurde*), unzuläſſig, und

---

586) Das Neue th. Journ. Jahrg. 1796. S. 185. Kaiſer in ſ. bibl. Theol. 1. Thl. S. 263. Wegſcheider, inst. p. 414. not. d. halten jene Worte für eine von Matthäus zugeſetzte und Jeſu in den Mund gelegte Deutung, weil Lukas, Markus und Paulus ſie nicht haben. Eben ſo auch Schulze und Schultheß, welche überhaupt dem Evang. Matth. eine geringe fidem zuſchreiben. Auf jeden Fall aber ſind dieſe Worte ganz in Jeſu Sinn und Geiſt, da er ſich als ein Opfer für die Welt betrachtete, und auch die Kraft des jüdiſchen Paſſahbluts verſöhnend war. S. 2 Moſ. 24.

*) Origen. homil. in Levit. hom. 2. §. 4.: Apud nos tantummodo venia est peccatorum, quae per lavacri gratiam

Luther beging eine Inconſequenz, indem er gegen die römiſche Kirche läugnete, daß das Abendmahl ein Opfer für die Sünde der Individuen ſey, und doch behauptete, ſein Genuß wirke individuell für den Genießenden Vergebung der Sünde. Denn wenn er aus dem Grunde läugnete, daß das Abendmahl ein Opfer ſey, weil Jeſus ſich nur einmal geopfert habe, und die Kraft ſeines Verſöhnungstodes ungeſchwächt fortdauere: ſo bedarf es ja nicht einer zweiten Sündenvergebung im Abendmahle; und wenn es der Glaube iſt, der juſtificirt, und die Rechtfertigung unmittelbar auf den Glauben und zugleich mit ihm erfolgt: ſo hat der gläubige Communicant die Vergebung längſt ſchon erlangt, ehe er das Abendmahl genießt[587]). Auch wird man ſchwerlich der Vorſtellung ausweichen können, daß Leib und Blut Chriſti, indem es in dem Gläubigen Vergebung, in dem Ungläubigen Ver-

---

in initiis datur. Nulla posthaec peccandi misericordia, nec venia ulla conceditur. Decet quidem districtioris esse disciplinae Christianum, pro quibus Christus mortuus est. — Vergl. was oben über die Taufe, als das einzige Sühnmittel geſagt worden iſt. — Dagegen Constit. apost. lib. VIII. c. 12.: Ἀξιοῦμέν σε (Θεόν), ὅπως καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα, τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι κ. τ. λ. Dieſe Stelle ſcheint jedoch ein ſpäterer Zuſatz zu ſeyn.

587) Was Buddeus (th. d. p. 1174.) gegen das Meßopfer erinnert — „si alio quodam sacrificio propitiatorio, eoque saepius iterando, nobis opus esset: sequeretur, illud, quod servator opt. in ara crucis, per mortem suam obtulit, non sufficere ad hominum peccata expianda. — Si enim suffecit, omnia hominum per illud expiata sunt peccata, nec alio sacrificio propitiatorio opus est.“ — das kann man ganz gegen die lutheriſche Theorie wenden, wenn man nur ſtatt sacrificium propit., das Conſequens ſetzt, nämlich den Act der Sündenvergebung.

dammniß hervorbringe, auf eine phyſiſche Weiſe wirke. Bedenkt man nun noch, daß dieſe Lehre faſt unvermeidlich zu dem der Moralität verderblichen Gedanken führt, daß man ſich durch das Abendmahl ſeiner Sündenſchuld von Zeit zu Zeit entledigen könne; ſo wird man kein Bedenken finden, den Lehrſatz, daß das Abendmahl Vergebung der Sünde wirke, ganz aufzugeben, und nur ſo viel zu behaupten, daß es eine ſubjective Vergewiſſerung der Vergebung der Sünden ſey [588].

Aus demſelben Grunde aber iſt auch die Lehre der römiſchen Kirche, welche das Abendmahl als ein Opfer betrachtet, oder das ſogenannte Meßopfer (sacrificium missaticum, s. missae) verwerflich. Dieſe nämlich lehrt, der Prieſter bringe Gott Leib und Blut Chriſti bei der Abendmahlshandlung aufs Neue als ein Opfer dar, durch welches der, für welchen es dargebracht werde, Vergebung der Sünde, oder Erlaß der Strafen nicht nur der ewigen, ſondern auch der irdiſchen erhalte [589]. Denn das

588) So erklären ſich ausdrücklich: Buddeus, theol. dogm. p. 1185 f. Seiler, theol. pol. p. 339. Reinhard, Dogm. S. 613 f. Döderlein, inst. th. chr. II. p. 789. — ſo wie überhaupt die neuern Theologen, z. B. Morus, epit. p. 260. 262. Döderlein, a. a. O. Ammon, in d. wiſſ. pr. Theol. S. 259 ff. und in der Summa p. 270. Junge, a. a. O. 2. B. S. 603. Henke, lin. fid. pag. 243. Wegscheider, inst. theol. chr. p. 434. Kaiſer monogr. theol. chr. p. 224. nur eine logiſch-moraliſche Kraft des Abendmahls annehmen.

589) Dieſes iſt die missa solitaria, wenn der Prieſter allein das Abendmahl genießt, und die entweder publica iſt, wenn ſie vor der Gemeinde geſchieht, oder privata, wenn ſie der Prieſter allein feiert. Letztere werden für Geld gehalten. — Ueber den Urſprung der Meſſe und die deshalb mit der römiſchen Kirche geführten Streitigkeiten iſt außer dem, was Melanchthon im 12ten Artikel der Apol. der Augsb. Conf. ausgeführt hat, zu vergleichen: J. F. Buddeus, de origine Missae Pontif. in ſ. Miscell. sacr. P. I. p. 1 sqq. Dallaeus, de cultibus religionis Latin. lib. 3. J. C. Koecher, histor. crit. canonis Missae pontific. Jen. 1751. 4. J. Fecht, tract. de origine et supersti-

eigentliche Meßopfer war der alten Kirche, ob ſie gleich das Abendmahl öfters ein Opfer nannte, unbekannt, und wurde nur erſt im 7ten Jahrh. gewöhnlich. Schon bei Juſtinus Martyr führt das Abendmahl den Namen eines Opfers, weil damit Gebet und Dankſagung verbunden waren, die man nach bibliſchem Sprachgebrauche Opfer zu nennen pflegte. Hierzu kamen die Oblationen (προσφοραί). So nannte man nämlich die Lebensmittel, welche die reichern Chriſten in die Verſammlung brachten, und von denen zuerſt die Agape, dann aber, am Schluſſe derſelben, das Abendmahl gehalten wurde. Dieſe Oblationen betrachtete man als ein ſinnliches, Gott dargebrachtes Opfer, eben ſo, wie bei den Juden die Erſtlinge, die man zum Tempel brachte, als Opfer angeſehen wurden. So Irenäus, Tertullian, Auguſtin. Den Namen trug man von den Oblationen bald auf die Sache ſelbſt über, und um ſo leichter, da die alte Welt zu ſehr an religiöſe Opfer gewöhnt war, als daß ſie nicht das Abendmahl auch unter dieſem Geſichtspunkte hätte auffaſſen ſollen. Schon bei Cyprian, Ambroſius, Athanaſius, Chryſoſtomus, Hieronymus und andern finden wir daher die Vorſtellung, daß im Abendmahle unter Brod und Wein der Leib und das Blut Chriſti aufs Neue geopfert werde, und daß der Communicant dadurch Vergebung der Sünde erhalte *). Da man nun alle Uebel

tione Miſſarum in honorem ſanctorum celebratarum. Roſt. 1725. 8. ed. 2. Ungrund der katholiſchen Lehre von der Meſſe; aus dem Franz. des Dederon. Lpz. 1793. 8. Erneſti, Antimurator. p. 63. edit. noviſs.; oppuſc. theoll. — Verſuch einer Geſchichte des Dogma vom Opfer des Abendm.; in d. Gött. Bibl. 2. B.

*) Cyprian (epiſt. 63.) indem er gegen diejenigen eifert, die ſtatt des Weines mit Waſſer gemiſcht bloßes Waſſer im Abendmahle ausſpenden, führt zuletzt auch den Grund an, es ſey in einem Myſterium, das zu unſrer Erlöſung gehöre, durchaus nichts zu ändern, weil man ſonſt deſſen Kraft ſchwäche, und ſetzt hinzu:

als Strafen zu betrachten pflegte: ſo erſtreckte man ſpäterhin, nachdem der Papſt Gregor der Große durch ſeinen Meßkanon die Stiftung der eigentlichen katholiſchen Meſſe eingeleitet hatte, das vom Prieſter dargebrachte Meßopfer auch auf die Abwendung phyſiſcher Uebel, z. B. Krankheiten, Seuchen, und auf die Zuwendung von Gütern aller Art. Da man ſchon in alter Zeit Gebete für Verſtorbene hielt, und für ſie Oblationen darbrachte*), um ihren Zuſtand in der Zwiſchenzeit bis zur Auferſtehung zu erleichtern; ſo war es, nachdem ſich die Meinung vom Fegfeuer und von der Meſſe als Opfer fixirt

---

Nam si Jesus Chr., Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos Dei patris, et sacrificium se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. — Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus.

*) Tertull. de exhort. castitat. c. 11. führt gegen die 2te Ehe den Grund an, daß dann der Mann bei dem jährlichen Todtenopfer für zweie beten und opfern müſſe. Denn (Tertull. de monogam. c. 10.) der Mann: „Pro animo eius (uxoris defunctae) orat, et refrigerium interim (bis zur erſten Auferſtehung) adpostulat, et in prima resurrectione (zum tauſendjährigen Reiche) consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius.“ Cyprian. ep. 66. bemerkt, daß kein Prieſter Vormund ſeyn ſolle und ſagt: Episcopi antecessores nostri salubriter providentes censuerunt, ne quis frater excedens (d. i. als Sterbender) ad tutelam vel curam clericum nominet, ac si quis hoc fecisset, non offertur pro eo, nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare. Et ideo Victor (der eben geſtorben war, und einen Presbyter zum Vormund ernannt hatte) — non est quod pro dormitione apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur. Das Formular eines ſolchen Gebets findet ſich in den liturgiſchen Vorſchriften der apoſtol. Constitut. lib. VIII. c. 41.

hatte, ſehr leicht, was durch den Papſt Gregor den Großen geſchah, die Seelenmeſſen einzuführen, wo der Prieſter das Meßopfer für Verſtorbene hält, damit ſie entweder nicht ins Fegefeuer kommen, oder bald aus ihm erlöſet werden möchten [590]). Da der Verſtorbene die Meſſe nicht ſelbſt feiern konnte, und eben dieſes der Fall war, wenn Reiſende, Abweſende das Meßopfer begehrten: ſo mußte ſich nicht nur der Glaube, daß die Meſſe ex opere operato wirke, entwickeln; ſondern auch die ſogenannte missa solitaria entſtehen, i. e. in qua sacerdos solus sacramentaliter communicat, d. i. das geweihte Brod und den geweihten Kelch genießt. (Concil. Trid. sess. 22. can. 8.). Die missa solitaria iſt aber in der römiſchen Kirche wieder eine doppelte: publica, wo der Prieſter bei feierlichen Gelegenheiten am Hochaltar in Gegenwart der Gemeinde das Abendmahl allein feiert; und privata, die Winkelmeſſe, wo er auf einem Nebenaltar, ohne daß jemand gegenwärtig wäre, die Meſſe hält.

Die Meſſe iſt aber nicht nur wegen ihres ſpätern Urſprungs, ſondern auch aus folgenden Gründen verwerflich. 1) Der Satz, daß im Abendmahle Leib und Blut Chriſti aufs Neue geopfert werde, hat nicht den geringſten Grund in der Schrift, die vielmehr behauptet, daß ſich Jeſus nur einmal geopfert habe, als er am Kreuze ſtarb, und daß fortan alle Opfer überflüſſig ſeyen. Hebr. 9, 12. 26. 28. 7, 23 f. 10, 10. 12. 14. 2) Es findet für den, für welchen die Meſſe gehalten wird, keine äußerliche Handlung, folglich kein Abendmahl Statt. 3) Religiöſe Handlungen ſind immer etwas Perſönliches, das man nicht auf Andre übertragen, nicht durch Andre verrichten laſſen kann. 4) Das Abendmahl hat nach

590) S. hierüber die vorzügliche Darſtellung der Entſtehung des Meßopfers in der in Anmerk. 589. angeführten Abhandl. in d. Götting. Bibl. 2r Thl.

Jeſu Einſetzung nicht die Abſicht, die Vergebung der Sünde erſt zu bewirken, ſondern das Gedächtniß der durch ſeinen Tod geſtifteten Verſöhnung zu feiern. 5) Der Begriff des Opfers paßt nicht auf das Abendmahl; denn ein Opfer iſt ceremonia vel opus, quod *nos Deo* reddimus, ut eum honore afficiamus, ein Sacrament aber iſt ceremonia vel opus, in quo *Deus nobis* exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promiſſio (Apolog. Art. 12. p. 253.); er verändert vielmehr die ganze Natur des Abendmahls, indem dabey nicht nur der verordnete Genuß der Symbole wegfällt, ſondern auch die Abſichten, für die es geordnet iſt, gar nicht erreicht werden können. Endlich 6) iſt der Zuſtand, in welchem ſich die abgeſchiedene Seele befinden ſoll, das Fegefeuer, und jeder ſogenannte Mittelzuſtand bloß ein Erzeugniß der Einbildung, und das Meßopfer wird daher für keinen wirklichen Zweck dargebracht; es widerſpricht auch der Lehre der Schrift von der künftigen Vergeltung, der Idee der chriſtlichen, d. i. der wahren Unſterblichkeit, und hat nicht nur mancherlei Aberglauben erzeugt, ſondern iſt auch der Moralität ſchädlich. Dagegen iſt die neuerlich in einigen evangeliſchen Ländern angeordnete Todtenfeier, wo an einem gewiſſen Tage, z. B. dem letzten im Jahre, das Andenken an die in der Gemeinde Verſtorbenen gefeiert, und das Gemüth der Lebenden auf den Ernſt und die Vergänglichkeit des Lebens hingewieſen wird, eine ſehr zweckmäßige Bereicherung der evangeliſchen Liturgie, von der jedoch der Gedanke, als könnte das Gebet oder das Verdienſt der Lebenden den Verſtorbenen in irgend einer Art zu Gute kommen, ſorgfältig entfernt gehalten werden muß.

Dritter Abſchnitt.

Von der Kirche.

§. 204.

Die Lehre der ſymboliſchen Bücher.

Die ſymb. Bücher betrachten die Kirche 1) als Inhaberin der Gnadenmittel, weil nur in ihr der heil. Geiſt wirkſam ſey, nur in ihr das Evangelium verkündiget, und die Sacramente verwaltet würden; nur alſo in ihr Vergebung der Sünde und das ewige Leben erlangt werden könne (Cat. min. art. 3. und Cat. maj. art. 3. p. 496. 497.). Außerhalb der Kirche ſey daher keine Kenntniß Jeſu, keine Heiligung und Vergebung der Sünde, keine Gnadenwirkung des heil. Geiſtes[591]); ſondern der Menſch ſey unter der Herrſchaft des Teufels[592]), und könne, wenn er gleich einige Erkenntniß

591) Cat. maj. art. 3. p. 497.: „Spiritus Sanctus — singularem in mundo communionem [nämlich der Chriſten] obtinet; haec mater est, haec quemlibet Christianum parturit ac alit per verbum, quod Spiritus S. revelat et praedicat, et per quod pectora illuminat et accendit etc.“ — pag. 498.: „Ubi de Christo nihil docetur, ibi neque ullus est Spiritus S., qui Christianorum communionem solet constituere, convocare, ac in unum cogere, citra cuius opem et operam nemo ad Christum pervenire potest.“ — p. 500.: „Extra hanc Christianitatem, ubi huic Evangelio locus non est, neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest.“ Die Stelle der Apolog. p. 156. ſ. in der 492ſten Anmerk.

592) Ebendaſ p. 499.: „Ante enim, quam ad hanc (communionem) pervenimus, penitus sub potestate eramus diaboli, et ii, quibus de Deo ac Christo prorsus nihil comperte exploratum erat.“ So auch die Concordienf. ub. exp. II. p. 667.: „Cum enim extra Christum mors et peccatum nobis dominentur, et diabolus sit Deus et princeps noster, non potest hic esse ulla potentia, aut virtus, sapientia, aut

Gottes habe, die ewige Seligkeit nicht erlangen; daher Juden, Türken, Heiden verdammt werden müßten *).

Was 2) den Begriff und das Weſen der Kirche betrifft: ſo erklären ſich darüber in beſondern Artikeln die Augsb. Conf. Art. 7. u. 8., die Apol. Art. 4., und die Schmalk. Art. 3ter Thl. Art. 12.; deßgleichen der 3te Art. des chriſtl. Glaubens im großen Katechismus. Da die römiſche Kirche der unſrigen, als einer von dem Schooße der allgemeinen Kirche losgeriſſenen Partei, den Namen der Kirche verweigerte, und dabei von ihrem empiriſchen herkömmlichen Begriff der Kirche ausging: ſo verwarfen die Reformatoren dieſen empiriſchen Begriff, weil er das Weſen der Kirche in die Hierarchie, oder in

---

intelligentia in nobis, qua ad justitiam et vitam nos parare et eam quaerere possimus, sed constat nos plane excoecatos et captivos et peccati et diaboli mancipia esse, et facere atque cogitare ea, quae ipsis placent, et Deo et praeceptis eius adversa sunt.

*) Cat. maj. pag. 503.: „Quicunque extra Christianitatem sunt, sive gentiles, sive Turcae, sive Judaei, aut falsi etiam Christiani et hypocritae, quanquam unum tantum et verum Deum esse credant et invocent; neque tamen certum habent, quo erga eos animatus sit animo, neque quidquam favoris aut gratiae de Deo sibi polliceri audent aut possunt: quamobrem in perpetua manent ira et damnatione. Neque enim habent Christum dominum; neque ullius Spiritus Sancti donis et dotibus illustrati et donati sunt.“ — Daſſelbe behauptet auch das Symb. Ath. zu Anfange, in der Mitte und am Schluſſe. — Aus den §. 130. in den Anmerk. 93. und 94. angeführten Sätzen der Concordienformel kann aber die Verdammniß der Nichtchriſten eben ſo wenig gefolgert werden, als aus dem, was F. C. ub. exp. XI. p. 813 sq. angeführt wird. Denn hier heißt es: wenn man ſehe, daß Gott einem Reiche, Lande oder Volke ſein Wort gebe oder ihm daſſelbe entziehe: ſo müſſe man nach Röm. 11, 22 ff. darin ein gerechtes Gericht Gottes anerkennen, weil Gott dann den contemtum verbi divini an ihnen und ihren Nachkommen ſtrafe, wie man an den Juden ſehe. — Von ſolchen, denen das Wort nie verkündigt worden iſt, iſt in dieſen Stellen der Concordienf. die Rede nicht.

die Herrſchaft des Papſtes und der Biſchöfe ſetzte[593]), und faßten den Begriff der Kirche *ideal*, nach dem, was ſie ſeyn ſoll, und zu werden ſtrebt. Kirche nämlich iſt ihnen die Gemeinde der Heiligen und Gläubigen, die in Gemeinſchaft des chriſtlichen Glaubens und unter der Regierung des heil. Geiſtes ſtehen, mögen ſie auch durch die ganze Welt zerſtreut ſeyn; und ihre äußerlichen Kennzeichen ſind, daß die evangeliſche Lehre unter ihnen recht gelehrt, und die Sacramente recht, nach Jeſu Einſetzung, verwaltet werden[594]). Sie rechtfertigen dieſen

---

593) Apol. IV. p. 149.: „Ecclesia non consistit in hominibus ratione potestatis vel dignitatis ecclesiasticae vel secularis, — sed consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis. — Sed fortassis adversarii sic postulant definiri ecclesiam, quod sit Monarchia externa suprema totius orbis terrarum, in qua oporteat Pontificem romanum habere potestatem ἀνυπεύθυνον, de qua nemini liceat disputare aut judicare, condendi articulos fidei, abolendi scripturas quas velit, instituendi cultus et sacrificia; etc.“ — Noch jetzt hat die römiſche Curie keinen andern Begriff der Kirche, und daher die evangeliſche Kirche noch nie als Kirche anerkannt. Mit Recht nennt aber die Apol. ebendaſ. dieſe Definition definitionem, non Ecclesiae *Christi*, sed regni *Pontificii*.

594) A. C. VII.: „Ecclesia est congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur, et recte administrantur Sacramenta.“ Beſtimmter die Apologie art. IV. p. 144.: „Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae; sed principaliter est *societas* fidei et Spiritus S., in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram Evangelii doctrinam et administrationem Sacramentorum consentaneam Evangelio Christi.“ — p. 145.: „Ecclesia significat congregationem sanctorum, qui habent inter se *societatem* eiusdem Evangelii, seu doctrinae, et eiusdem Spiritus S., qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat.“ — p. 148.: „Dicimus, exsistere hanc Ecclesiam, videlicet, vere credentes et justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam Evangelii et Sacramenta.“ — Eben ſo Art. Schm. pt. III. art. 12. — Ausführlicher Cat. maj. art. 3. p. 499.: „Credo, in terris esse quandam sanctorum congregatiuncu-

Begriff aus den Stellen Eph. 1, 22. 23. und K. 5, 25. 26., weil daſelbſt die Kirche der Leib Chriſti genennt werde, die Böſen und Ungläubigen aber mit Chriſto keine Gemeinſchaft hätten. (Apol. IV. p. 145. 146. 148 f. 150.) 3) Die Eigenſchaften dieſer idealen Kirche ſind: daß ſie a) eine heilige iſt[595]) und als ſolche den Leib und das Reich Chriſti bildet, dem das Reich des Teufels, zu dem alle Gottloſe und Ungläubige gehören, entgegengeſetzt iſt[596]); b) daß ſie unvergänglich fortdauere bis ans Ende der Tage[597]); c) daß ſie nur eine iſt,

---

lam et communionem, ex mere sanctis hominibus coactam, sub uno capite Christo, per Spiritum S. convocatam, in una fide, eodem sensu et sententia, multiplicibus dotibus exornatam, in amore tamen unanimem, et per omnia concordem, sine sectis et schismatibus."

595) „Die heilige Chriſtenheit, die Gemeinſchaft der Heiligen" nennt ſie Luther im 3ten Art. des chriſtl. Glaub. nach dem Vorgange des apoſtol. Symbol. (wo aber „heilig" nicht im moraliſchen Sinne ſteht), und erklärt Art. Schm. pt. 3. art. 12. p. 335.: „Haec sanctitas (ecclesiae) non consistit in amiculo linteo, insigni verticali, veste talari, et aliis ipsorum (der Römiſchen) ceremoniis, contra scripturam excogitatis, sed in verbo Dei et vera fide." — Sie iſt alſo keine äußerliche, ſondern eine innerliche Heiligkeit.

596) Ap. IV. p. 145.: „Haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat, ut testatur Paulus Eph. 1, 22 sq. Quare illi, in quibus Christus nihil agit, non sunt membra Christi. Idque fatentur adversarii, malos esse mortua membra ecclesiae." — p. 148.: „Impii, quamvis habent societatem externorum signorum, tamen non sunt verum regnum Christi, et membra Christi. Sunt enim membra regni diaboli." — p. 150.: „Neque videmus, cum Ecclesia proprie dicta appelletur corpus Christi, quomodo aliter describenda fuerit, quam nos scripsimus. Constat enim impios ad regnum et corpus diaboli pertinere, qui impellit et habet captivos impios." — Ueber den Begriff des Reiches Gottes, in wiefern er mit dem idealen Begriffe der Kirche zuſammenfällt, ſ. §. 162. und §. 176.

597) A. C. VII.: „Docent, quod una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit." — Ap. IV. p. 145.: „Infinita est mul-

und als ſolche eine allgemeine, oder katholiſche, nämlich vereinigt unter einem Haupte, durch einen Glauben, einerlei Sacramente, eine chriſtliche Liebe, nicht aber, daß ſie in allen äußerlichen Gebräuchen und Inſtitutionen einig ſey, worin vielmehr, jener geiſtigen Einheit unbeſchadet, Verſchiedenheit Statt finden könne [598]); und endlich, d) daß ſie allein die wahre Kirche iſt, welche nicht irren kann, in welcher kein Schisma möglich iſt, und die daher mit Recht columna veritatis heißt [599]).

---

titudo impiorum in ipsa ecclesia, qui opprimunt eam. Itaque ne desperemus, sed sciamus, Ecclesiam tamen mansuram esse." — Cat. maj. art. 3. p. 500.: „Spiritus S. a sanctorum communione seu Christianitate non discedit, sed cum ea usque ad consummationem seculi perseverat."

598) „Una sancta Eccles." Symb. Nic. — Apol. IV. p. 146.: „Catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus ecclesiam esse politiam externam certarum gentium. Sed magis homines sparsos per totum orbem; qui de Evangelio consentiunt, et habent eundem Christum, eundem Spiritum S., et eadem Sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas, sive dissimiles." — Luthers Beſchreibung p. 499. iſt ſchon in der 594ſten Anmerk. angeführt worden. — Apol. VII.: „Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Non necesse est, ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus et ceremonias, ab hominibus institutas." Dieſes wiederholt die Apol. IV. p. 151.: und ſetzt hinzu: „Nos de vera, hoc est, spirituali unitate loquimur, sine qua non potest existere fides in corde seu justitia cordis coram Deo." Vergl. p. 152.

599) Apol. p. 148.: „Et haec Ecclesia proprie est columna veritatis. (1 Tim. 3, 15.) [Ueber dieſe Stelle ſ. 1. Thl. S. 291.] Retinet enim, ut Paulus (1 Cor. 3, 12.) loquitur, fundamentum, hoc est, veram Christi cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, hoc est quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur." — p. 150.: „Nec est ad Pontifices transferendum, quod ad veram Ecclesiam pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis,

Da aber dieſe idealiſche Kirche als eine durch das äußerliche Bekenntniß und die Verwaltung der Sacramente verbundene und äußerlich dargeſtellte Geſellſchaft (societas, congregatio) auch empiriſch vorhanden iſt: ſo wird zugegeben, daß ſich in ihrer äußerlichen Gemeinſchaft auch Böſe und Heuchler befinden[600]), aber zugleich erinnert, daß dieſe nur den Namen, nicht aber der That nach zur Kirche gehörten, und todte Mitglieder derſelben ſeyen[601]).

Der Begriff der idealen Kirche aber wird von den ſymb. BB. nicht vollſtändig entwickelt, und noch weniger auf eine, dieſem idealen Begriffe entſprechende Conſtitution ihrer Kirche angewendet. Vielmehr wird bei Beſtimmung der innern und äußern Verhältniſſe der Kirche mehr auf ihre Beſchaffenheit als äußerliche Anſtalt geſehen, und nur bisweilen auf den idealen Geſichtspunkt Rückſicht genommen.

Was 4) die Conſtitution und die Rechte der Kirche betrifft: ſo iſt ſie keine politiſche Anſtalt, keine Monarchie unter einem ſichtbaren Oberhaupte, wie die römiſche Kirche behauptet; auch beſteht ſie nicht in der Hierarchie, oder in der Perſon ihrer Vorſteher, Lehrer

---

quod non errent." — Daß in ihr kein Schisma ſey, ſagt Luther p. 499. in der Anmerk. 594. angef. Stelle.

600) A. C. VIII. Apol. IV. p. 144.: „Concedimus, quod hypocritae et mali in hac vita sint admixti Ecclesiae, et sint membra ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae, hoc est, verbi professionis et Sacramentorum, praesertim si non sint excommunicati." Eben ſo p. 146. 150.

601) Ap. IV. p. 146.: „Mali tantum nomine in Ecclesia sunt, non re, boni vero re et nomine." Uebrigens ſ. die 596ſte Anmerkung. — Wenn nun die Concordienformel den Satz der Anabaptiſten: „Non esse veram et christianam Ecclesiam, in qua peccatores reperiantur" pag. 827., verglichen mit p. 829. N. VI., verwirft: ſo betrachtet ſie offenbar die Kirche nicht nach dem idealen, ſondern nach dem empiriſchen Begriffe.

und Biſchöfe[602]), und noch weniger beruht ſie darauf, daß der Biſchof von Rom als Oberherr aller Biſchöfe und Statthalter Chriſti anerkannt, und ihm Gehorſam geleiſtet werde[603]); ſondern Chriſtus ſelbſt iſt das Haupt ſeiner Kirche, unter welchem alle Biſchöfe und Lehrer in gleichen Pflichten ſtehen[604]).

Der Vertreter Chriſti aber, der ſeinen Willen der Kirche kund thut, iſt das Evangelium, oder das in der Schrift enthaltene Wort Gottes; ein Gedanke, den die ſymb. BB. zwar nicht mit dieſen Worten ausgeſprochen haben, der aber in dem richterlichen Anſehen liegt, wel-

---

602) S. die 593ſte und 594ſte Anmerk. und die Schmalk. Art. 3. Thl. Art. 12.

603) Art. Schm. pt. II. art. IV. de Papatu, p. 312.: „Papa non est jure divino seu secundum verbum Dei caput totius Christianitatis (hoc enim nomen uni et soli Jesu debetur), sed tantum Episcopus et Pastor Ecclesiae, quae Romae est, et eorum, qui voluntarie et sponte, vel per humanam creaturam, i. e. politicum magistratum, se ad eum conferunt, non ut sub ipso, tanquam sub Domino vivant, sed ut cum eo tanquam fratres, collegae, sodales et Christiani sint." — Der Anhang zu den Schm. Art.: de potest. et primatu papae, wo die drei Sätze verworfen werden: „Quod (der Pabſt) jure divino sit supra omnes Episcopos et Pastores; quod jure divino habeat utrumque gladium, hoc est, auctoritatem etiam regna conferendi et transferendi; quod haec credere sit de necessitate salutis." Alle drei Sätze, namentlich der vom Primat, werden daſelbſt p. 341 sqq. weitläuftig widerlegt, und der Pabſt p. 347 sq. vergl. 314. wird als der Antichriſt dargeſtellt.

604) A. Schm. pt. II. art. 4.: „Ecclesia nunquam melius gubernari et conservari potest, quam si omnes sub uno capite, quod est Christus, vivamus, et Episcopi omnes, pares officio, licet dispares sint quoad dona, summa cum diligentia conjuncti sint unanimitate doctrinae, fidei, sacramentorum, orationis et operum caritatis etc." — p. 315.: „Papa jure divino voluit, esse summum caput Christianae ecclesiae. Ideo se ipsum Christo aequiparavit, et supra Christum tandem extulit." Vergl. die in der 603ten Anmerk. angef. Stelle.

ches ſie der Schrift beilegen. Gegen das Wort Gottes kann daher die Kirche nie entſcheiden, nie etwas anordnen. — Alle Kirchengewalt aber, ſowohl die geſetzgebende (nämlich in Dingen, die nicht durch das Evangelium beſtimmt ſind), als die vollziehende, kommt der Kirche ſelbſt, oder der Geſammtheit ihrer Mitglieder zu. Sie hat das Sacerdotium, das Recht, Lehrer zu vociren und zu ordiniren, die Gewalt der Schlüſſel[605]), und die Befugniß, Ceremonien und Ordnungen, in wiefern dieſe in Gottes Wort freigelaſſen ſind, und zur Erbauung dienen, entweder anzuordnen oder abzuſchaffen[606]) (das jus liturgicum). Die Kirche überträgt aber ihre Rechte den Biſchöfen oder Pfarren, die als Stand in ſofern, in wiefern dieſer Stand und ſein Geſchäft auf der Anordnung Chriſti und der Apoſtel beruhet, ihre Gerechtſame jure divino beſitzen; als Einzelne aber ihr individuelles Amt, das ſie für ihre Perſon bekleiden, jure huma-

---

605) Art. Schm. de potest. et primatu Pap. p. 353.: „Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi Evangelii. Quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum Ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest. — Ubi est igitur vera ecclesia, ibi necesse est, esse jus eligendi et ordinandi ministros. — Huc pertinent sententiae Christi, quae testantur, claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis. Matth. 18, 20. Postremo etiam hoc confirmat sententia Petri: Vos estis regale sacerdotium (1 Petr. 2, 9.) Quae verba ad veram ecclesiam pertinent, quae cum sola habeat sacerdotium, certe habet jus eligendi et ordinandi ministros.“ Daſſelbe wird ebendaſ. p. 345. geſagt. Vergl. den 10ten Art. p. 334.

606) F. C. art. X. de ceremoniis, p. 791.: „Credimus, quod Ecclesia Dei, quibusvis temporibus et locis pro re nata liberrimam potestatem habeat, in rebus vere adiaphoris aliquid mutandi, abrogandi, constituendi; si tamen id absque levitate et scandalo, decenter et bono ordine fiat etc.“ S. auch die 615. Anmerkung.

no haben, weil die Kirche das Recht hat, ſie zu wählen und zu ordiniren [607]).

Was 5) die Kirchengewalt der Lehrer betrifft: ſo nennt die Augsb. Confeſſion ſie die Gewalt der Schlüſſel, und begreift darunter die Befugniß, das Evangelium zu lehren, die Sünden zu erlaſſen oder zu behalten, und die Sacramente zu verwalten [608]). Genauer aber theilt die Apologie die Kirchengewalt der Lehrer in potestatem ordinis und potest. jurisdictionis, und verſteht unter der erſtern den Dienſt des göttlichen Worts und die Verwaltung der Sacramente (zu denen auch die Abſolution gerechnet wird), unter der letztern aber das Recht, die Excommunication zu verhängen und wieder aufzuheben*); wozu die Augsb. Confeſſ. auch noch das

---

607) Dieſer Gedanke iſt freilich in den ſymb. BB. nicht wörtlich ausgedrückt; er folgt aber von ſelbſt aus den vorigen Behauptungen. Daß überhaupt Lehrer des Evangeliums und Verwalter der Sacramente ſeyn ſollen, iſt Anordnung Chriſti; wer ſie aber ſeyn ſollen, hängt von der Kirche ab. Denn nach A. C. XIV. darf nur der, welcher rite vocatus iſt (und das Vocationsrecht hat die Kirche), das geiſtliche Amt verwalten. — Wenn es alſo A. S. de pot. et prim. Pap. p. 352. heißt: „Hanc potestatem jure divino communem esse omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur Pastores, sive Presbyteri, sive Episcopi„ — ſo iſt dabei an den ganzen Stand und ſeine Beſtimmung zu denken.

608) A. C. de abus. VII. p. 37 sq.: „Nostri sentiunt potestatem clavium (was hier mit potest. eccles., von welcher die Rede iſt, verwechſelt wird) seu potestatem Episcoporum, juxta Evangelium, potestatem esse seu mandatum Dei, praedicandi Evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi Sacramenta. — Haec potestas tantum exercetur docendo verbum, et porrigendo Sacramenta.“ Unter dem letztern iſt auch die Abſolution begriffen, die in der Augsb. Conf. und der Apol. noch zu den Sacramenten gerechnet wird. Kurz bezeichnet die Augsb. Conf. V. das geiſtliche Amt als ministerium docendi Evangelii et porrigendi Sacramenta.

*) Ap. XIV, de potest. eccles. p. 294.: „Placet nobis vetus partitio potestatis, in potestatem ordinis et potestatem

Recht, Aufſicht über die Lehre zu führen, und irrige Lehren zu verwerfen, rechnet[609]). Dieſe Rechte aber haben alle Lehrer der Kirche, ſie mögen Biſchöfe oder Pfarrer heißen (ſ. die 607te Anmerk. zu Ende); ſie dürfen aber dieſelben nicht willkürlich, ſondern allein nach der Vorſchrift des göttlichen Worts verwalten[610]). Hingegen darf niemand in der Kirche, der nicht zum geiſtlichen Amte berufen iſt, ſich ihres Amtes anmaßen[611]). Der

---

jurisdictionis. Habet igitur episcopus potestatem ordinis, h. e. ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis, h. e. auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus, et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem." — Die übrigen Theile der biſchöflichen Jurisdiction, welche ſie nach dem kanoniſchen Rechte beſitzen, namentlich die Jurisdiction in Eheſachen, haben ſie blos jure humano, et quidem non admodum veteri. S. Art. Schm. de potest. et jurisd. episc. p. 354 sq. Eben ſo A. C. de abus. VII. p. 39.: „Si quam habent aliam vel potestatem vel jurisdictionem in cognoscendis certis causis, videlicet matrimonii aut decimarum etc., hanc habent humano jure." — Von dieſen Theilen ihrer Jurisdiction kann daher weiter die Rede nicht ſeyn.

609) A. C. de abus. VII. p. 39.: „Secundum Evang., seu, ut loquuntur, de jure divino nulla jurisdictio competit Episcopis ut Episcopis, h. e. his, quibus est commissum ministerium verbi et Sacramentorum, nisi remittere peccata. Item, cognoscere doctrinam, et doctrinam ab Evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo. Hic necessario et de jure divino debent eis Ecclesiae praestare obedientiam juxta Luc. 10, 16. Verum cum aliquid contra Evangelium docent aut statuunt, tunc habet ecclesia mandatum Dei, quod obedientiam prohibet. Matth. 7, 15. Gal. 1, 18. 2 Cor. 13, 8. 10."

610) S. die vorige Anmerk. — Apol. XIV. p. 294 sq.: „Neque vero habent (Episcopi) potestatem tyrannicam, h. e. sine certa lege, neque regiam h. e. supra legem, sed habent certum mandatum, certum verbum Dei, quod docere, juxta quod exercere suam jurisdictionem debent."

611) A. C. XIV. de ord. eccl.: „Nemo debet in ecclesia

letzte Zweck des chriſtlichen Lehramts aber iſt, durch das Lehren und die Adminiſtration der Sacramente die Gnadenmittel in der Kirche wirkſam zu machen, und dadurch zu vermitteln, daß die Chriſten den ſeligmachenden Glauben und die daraus hervorgehende Seligkeit ſelbſt erlangen[612]). Da die Wirkſamkeit ſowohl des Wortes Gottes als der Sacramente auf ihrer Natur und der Anordnung Gottes beruht: ſo wird dieſer Zweck nicht verhindert, wenn auch das biſchöfliche oder geiſtliche Amt durch Böſe verwaltet wird[613]), und man hat daher wegen der Unwürdigkeit der Lehrer kein Schisma zu erregen. (Apol. IV. p. 156.)

Was nun die einzelnen Theile der Kirchengewalt und des Amtes der Biſchöfe*) betrifft: ſo liegt ihnen a) nach den ſchon angeführten Stellen das Lehramt ob, oder das ministerium docendi Evangelii, womit auch das Recht verbunden iſt, die Aufſicht über die Lehre zu führen, und Irrthümer, die gegen das Evange-

---

publice docere, aut Sacramenta administrare, nisi rite vocatus." Wiederholt Apol. p. 204.

612) A. Cf. V.: „Ut hanc fidem [scl. quae justificat] consequamur, institutum est ministerium Evangelii docendi, et porrigendi Sacramenta. Nam per verbum et Sacramenta, tanquam per instrumenta donatur Spiritus S., qui fidem efficit etc."

613) A. C. VIII.: „Sacramentum et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos administrantur." — Apol. IV. p. 150.; „Nec adimit Sacramentis efficaciam, si per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem Ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus, qui vos audit, me audit. Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt." Vergl. Anmerk. 463. und überhaupt den 194ſten §.

*) Biſchöfe, hier nicht im Sinne der römiſchen Kirche, ſondern der heil. Schrift, und dem Sprachgebrauch der ſymb. BB., als das paſſendſte Wort, um das, was man Geiſtlicher, Pfarrer, Seelſorger, Prediger zu nennen pflegt, zu bezeichnen.

lium ſind, zu verwerfen. S. die 609te Anmerk. — Das Verwerfungsurtheil kann aber natürlich nicht ein Einzelner, ſondern nur die Synode der Biſchöfe ausſprechen, wenn es allgemeine Gültigkeit haben ſoll. Den verſammelten Biſchöfen oder Kirchenlehrern kommt daher das Recht zu, in letzter Inſtanz, als Gottesgelehrte und Ausleger der Schrift über alle Irrungen der Lehre, jedoch nach Gottes Wort, zu entſcheiden[614]). Denn gegen Gottes Wort oder über daſſelbe können ſie nichts verbindlich beſtimmen oder ordnen (Anmerk. 609. und 1 Thl. S. 223. und S. 62. Anmerk. 8.). Auch kommt b) der Synode der Kirchenlehrer das jus liturgicum, oder das Recht zu, Ceremonien, Feſte und andre kirchliche Einrichtungen anzuordnen, um die Ruhe und Ordnung zu erhalten, und die Erbauung zu befördern; doch dürfen ſie weder etwas gegen das Evangelium anordnen, noch dieſe Ordnungen als zur Seligkeit nothwendig betrachten und ſie den Chriſten aufbringen[615]); denn die Ceremonien ſind

---

614) Dieſes ſieht man aus Art. Schm. de potest. et prim. Pap. p. 350., wo es getadelt wird, „quod (näml. der Pabſt, weil er über die allgemeinen Concilia ſeyn will) judicium eripit Ecclesiae, nec sinit rite judicari ecclesiasticas controversias: imo contendit, se supra concilium esse, et decreta Concilii rescindere posse.“ — p. 351.: „cum autem judicia Synodorum sint ecclesiae judicia, non Pontificum praecipue regibus convenit, coërcere Pontificum licentiam, et efficere, ne Ecclesiae eripiatur facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei.“ — und die Anmerk. 609. angeführte Stelle. Daß die ſymb. BB. einer allgemeinen Synode der Lehrer die Befugniß zuſchreiben, über die Lehre in letzter Inſtanz zu entſcheiden, zeigt auch die in der Vorrede der Augsb. Conf. befindliche Appellation an ein allgemeines Concilium.

615) A. C. de abus. VII. p. 40.: „Disputatur, utrum episcopi seu pastores habeant jus instituendi ceremonias in ecclesia, et leges de cibis, feriis, gradibus ministrorum, seu ordinibus etc. instituendi. — De hac quaestione nostri sic docent, quod Episcopi non habent potestatem statuendi aliquid contra Evangelium. — Porro contra scripturam est,

zur Seligkeit nicht nothwendig, und es iſt daher auch nicht erlaubt, wegen Unzufriedenheit mit der Einrichtung des Kultus die Kirchengemeinſchaft aufzuheben und Spaltungen zu erregen[616]. Endlich c) haben die Lehrer, ſowohl als Stand, als auch als Individuen, die Gewalt der Schlüſſel im engern Sinne, die zweierlei begreift: erſtlich die Gewalt, die Abſolution im Beichtſtuhle zu ertheilen oder ſie zu verweigern, und zweitens die Gewalt, die Excommunication oder den kleinern Bann zu verhängen oder wieder aufzuheben[617].

---

traditiones condere aut exigere, ut per eam observationem satisfaciamus pro peccatis, aut mereamur gratiam et justitiam." — p. 42.: „Licet episcopis seu pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in Ecclesia, non ut per illas mereamur gratiam etc. — Tales ordinationes convenit Ecclesiis propter caritatem et tranquillitatem servare eatenus, ne alius alium offendat, ut ordine et sine tumultu omnia fiant in Ecclesiis. Verum ita, ne conscientiae onerentur, ut ducant res esse necessarias ad salutem, ac judicent se peccare, cum violent eas sine aliorum offensione. — Talis est observatio Diei Dominici, Paschatis, Pentecostes, et similium feriarum et rituum." — Wiederholt in der Apol. XIV. p. 293. und p. 295. Vergl. Anmerk. 606.

616) S. die vor. Anmerk. — A. C. XV. de ritib. eccl.: „Ritus ecclesiastici servandi sunt, qui sine peccato servari possunt, et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit." Wiederholt Apol. IV. p. 151—153. — Uebrigens ſ. die 598ſte Anmerk., beſonders aber den ganzen 10ten Art. der Concordienf.; de ceremoniis eccles., wo es am Schluſſe (pag. 797.) heißt: „Juxta hanc de adiaphoris doctrinam nulla ecclesia propter ceremoniarum dissimilitudinem (quarum aliae pro ratione libertatis Christianae pauciores, aliae plures observant) alteram condemnabit: si modo in doctrina, et in omnibus illius partibus, atque in legitimo Sacramentorum usu concordes fuerint."

617) Apol. VI. de conf. et satisf. p. 199.: „Clavis habet mandatum remittendi peccata his, qui convertuntur, et ar-

Was die Abſolution im Beichtſtuhle betrifft: ſo rechnet ſie die Apologie, weil ſie dieſelbe mit für ein Sacrament hält, noch zur potestas ordinis der Geiſtlichen. Sie wird beſchrieben, als die auf Gottes Befehl vom Beichtiger geſchehene Ankündigung der Vergebung der Sünden[618]), welche dem, der ihr, oder der Verheißung, glaubt, die Vergebung der Sünde nicht nur ankündiget, ſondern auch wirklich ertheilt[619]). Sie iſt alſo annuntia-

---

guendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti." — A. S. pt. III. art. VII. de Clavibus: „Claves sunt officium et potestas ecclesiae a Christo data ad ligandum et solvendum peccata, non tantum enormia et manifesta, sed etiam subtilia, abscondita, soli Deo nota." — Das Kapitel „vom Amte der Schlüſſel", das ſich in den gewöhnlichen Katechismen Luthers findet, ſteht nicht in den ſymb. BB. Luthers, ſondern iſt ſpäter, wahrſcheinlich von einigen Nürnberger Theologen, zugeſetzt worden, aber, wie es ſcheint, nach einer Handſchrift Luthers über Matth. XVI. XVIII. S. Adam Wirſing: D. Martin Luther von den Schlüſſeln. Aus dem in der Nürnberger Stadtbibliothek befindlichen Originalmanuſcripte von Luthers Autograph. Nürnb. 1795. Fol.

618) Apol. VI. pag. 181.: „Absolutio, quae est verbum Dei, quod de singulis auctoritate divina pronuntiat potestas clavium," — — „Vox Evangelii remittens peccata et consolans conscientias." — Art. V. p. 172.: „Absolutio autem est promissio remissionis peccatorum."

619) A. C. de abus. art. IV. de confess. p. 27.: „Docentur homines, ut absolutionem plurimi faciant, quia sit vox Dei, et mandato Dei pronuncietur. — Requirit Deus fidem, ut illi absolutioni tanquam voci de coelo sonanti credamus, et quod illa fides in Christum vere consequatur et accipiat remissionem peccatorum." — Apol. IV. p. 159.: „Est mandatum Dei, imo propria Evangelii vox, ut absolutioni credamus, et certo statuamus, nobis gratis donari remissionem peccatorum propter Christum." — Die Abſolution iſt daher „vere juris divini." p. 163. Cat. min. p. 378. — „Absolutionem sive remissionem a confessionario accipere, tanquam a Deo ipso, et non dubitare, sed firmiter credere, peccata per illam absolutionem in coelo remissa esse." — F. C. ub. exp. p. 808.: „Retinemus privatam absolutionem, docentes, Dei mandatum esse, ut absolutioni

tiv und collativ zugleich; letzteres unter der Bedingung des Glaubens bei dem Beichtenden. Dieſe Vergebung der Sünde erſtreckt ſich aber auf die Menſchen im irdiſchen Leben, nicht auf die Seelen der Verſtorbenen im Fegefeuer[620]); auch nicht auf die Vergebung der Sünden von der Kirche, oder die Verwandlung der ewigen Strafen in zeitliche Büßungen, ſondern auf die Vergebung vor Gott[621]).

---

fidem habeamus, ac certo statuamus, tam vere, quando verbis absolutionis fidem habeamus, Deo reconciliatos nos esse, ac si vocem coelitus delapsam, ea de re audivissemus." — Daß die Abſolution nicht bloß declarativ, ſondern auch, unter der Bedingung des Glaubens, collativ ſey, d. h. die Vergebung der Sünde wirklich ertheile, ergibt ſich auch daraus, daß ſie noch mit zu den Sacramenten gerechnet wird, und die Kraft der Sacramente exhibitiv iſt. S. Apol. p. 200. Daß aber die Abſolution bei dem, der ſie empfängt, den Glauben, d. h. die feſte Ueberzeugung, daß er Vergebung der Sünden erhalten werde, erfordere, zeigt die Apol. V. de poenit. p. 172. weitläuftig, wo es unter andern heißt: „Nec videmus, quomodo dicatur is accipere remissionem peccatorum, qui non assentitur ei. Et quid aliud est, non assentiri absolutioni, quam Deum accusare mendacii? Si cor dubitet, sentit incerta et inania esse, quae promittit Deus."

620) A. S. de pot. et prim. Pap. p. 348. wird es verworfen, daß die römiſche Kirche „sibi sumit potestatem, non solum ligandi et solvendi in hac vita, sed etiam sumit sibi jus de animabus post hanc vitam." Wie dieſes zu verſtehen ſey, erklärt die Apol. art. V. de poenit. in der negativa, wo verworfen wird: „Quod potestate clavium per indulgentias liberentur animae ex purgatorio." Daraus wird die Stelle Apol. VI. p. 199. verſtändlich, die, in einem andern Sinne gefaßt, der folgenden Behauptung widerſprechen würde: „Clavis non habet potestatem nisi super terram ligandi et solvendi."

621) Ap. V. de poenit. p. 164. werden die Sätze der röm. Kirche als Irrthümer verworfen: „Quod potestas clavium valeat ad remissionem peccatorum, non coram Deo, sed coram ecclesia; — quod potestas clav. instituta sit, ut mutet poenas aeternas in temporales, ut imponat certas satisfactiones conscientiis, ut instituat novos cultus etc." — Eben ſo p. 162.

Der Abſolution geht die Beichte vorher, oder das dem Beichtvater abzulegende Bekenntniß der Sünde, das vor dem Genuſſe des Abendmahls nicht unterlaſſen werden ſoll. (S. Anmerk. 545.) Denn ob ſie gleich nicht juris divini iſt, wie die Abſolution: ſo iſt ſie doch, namentlich als Privatbeichte, wegen der Abſolution, der Beruhigung der Gewiſſen und des moraliſchen Nutzens für die Beichtenden beizubehalten [622]). Die Beichtväter ſollen zwar, damit ſie deſto nützlicher unterrichten können, die Confitenten einigermaßen erforſchen, und ein kluger Pfarrer wird wiſſen, wie weit es nöthig ſey, in die Gewiſſen einzudringen, aber eine Aufzählung aller Sünden, unter dem Vorwande, als ob ſie außerdem nicht vergeben würden, iſt unmöglich und unnöthig (weil des Beichtvaters Amt fordert, die Sünde zu vergeben, nicht aber die heimlichen Sünden zu erforſchen), und dient nur zur Beunruhigung der Gemüther [623]). Der Beich-

---

622) De confessione handeln A. C. XI. de abus. IV., Apol. VI., A. S. pt. 3. 8., Cat. min. — A. C. de abus. IV. p. 28.: „Glossa — — fatetur, humani juris esse confessionem. Verum confessio cum propter maximum absolutionis beneficium, tum propter alias conscientiarum utilitates apud nos retinetur.“ — Apol. VI. p. 181.: „Impium esset, ex Ecclesia privatam absolutionem tollere. Neque quid sit remissio peccatorum, aut potestas clavium, intelligunt, si qui privatam absolutionem aspernantur.“ — A. S. pt. 3. VIII. p. 331.: „Cum absolutio et virtus clavium etiam sit consolatio et auxilium contra peccatum et malam conscientiam, in Evangelio ab ipso Christo instituta, nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est, praesertim propter teneras et pavidas conscientias, et propter juventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur, et instituatur in doctrina christiana.“

623) Apol. VI. p. 183.: „Quanquam confessionem probamus et quandam examinationem prodesse judicamus, ut institui homines melius possint: tamen ita moderanda res est, ne conscientiis injiciantur laquei, quae nunquam erunt tranquillae, si existimabunt, se non posse consequi remis-

tende ſoll daher dem Beichtvater nur „die Sünden bekennen, die er weiß, und im Herzen fühlt“ (Cat. min.) — (Ueber die Ohrenbeichte und die satisfactio operis, oder, wie ſie in den ſymb. BB. genannt werden, satisfactiones, welche der Beichtvater bei den Katholiken den Beichtenden zur Buße aufzulegen pflegte, und welche die Unſrigen mit dem Artikel de justific. ex sola fide für unverträglich hielten, iſt die Lehre de poenitentia zu vergleichen).

Was aber den Kirchenbann betrifft (deſſen Urſprung in der Lehre de poenit. gezeigt worden iſt): ſo iſt der ſogenannte große Bann, welchen der Papſt verhängt, und der in der gänzlichen Ausſchließung aus der chriſtlichen Kirche mit Verluſt der bürgerlichen Rechte *) beſteht, eine bürgerliche Strafe, welche den Dienern der Kirche nicht zuſtehet; aber der kleinere Bann, nach welchem öffentliche und hartnäckige Sünder und Sacramentsverächter ſo lange vom Abendmahle und der Gemeinſchaft der Kirche ausgeſchloſſen werden, bis ſie ſich

---

sionem peccatorum, nisi facta illa scrupulosa enumeratione." — Ap. IV. p. 160.: „Nos sentimus, enumerationem peccatorum non esse necessariam jure divino. — Constat, plurima peccata nos nec meminisse, nec intelligere, juxta Ps. 19, 13. Si sint boni Pastores, scient, quatenus prosit examinare rudes." — Apol. VI. p. 181.: „Ministerium absolutionis beneficium est, seu gratia; non est judicium seu lex. Itaque ministri ecclesiae habent mandatum remittendi peccata, non habent mandatum cognoscendi occulta peccata." — A. C. XI.: „De confessione docent, quod absolutio privata in Ecclesiis retinenda sit, quanquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio. Est enim impossibilis." Wiederholt de abus. VI. pag. 27. Apol. p. 159. 183. 323.

*) Der in den großen Bann Verfallene konnte kein bürgerliches Amt verwalten, keine Rechtsſache führen, keinen Eid ablegen, kein gültiges Teſtament machen, keine gültige Ehe ſchließen, u. ſ. w.

beſſern, iſt recht und chriſtlich[624]), und ſtehet allen Pfarrern zu, welche ihn aber nicht nach Willkür, ſondern geſetzlich, zur Beſſerung der Sitten und zur Ehre Gottes gebrauchen müſſen[625]).

Was 6) die Perſon der Kirchenlehrer betrifft: ſo müſſen ſie gehörig vocirt und ordinirt ſeyn (Anmerkung 611.), und zwar von der Kirche, welcher beides zuſteht (Anmerk. 605.). Die Ordination iſt aber nicht, wie die römiſche Kirche will, ein ausſchließendes Recht der Biſchöfe, ſondern ſie kann durch jeden Pfarrer in ſeiner Kirche verrichtet werden[626]). Den Geiſtlichen iſt übri-

---

624) Apol. IV. p. 159: „Denunciatur (in der evang. Kirche) et excommunicatio flagitioſis et contemtoribus sacramentorum. Haec ita fiunt et juxta Evangelium et juxta veteres Canones.“ — A. Sm. pt. 3. IX.; „Majorem illam excommunicationem, quam Papa ita nominat, nonniſi civilem poenam esse ducimus, non pertinentem ad nos ministros ecclesiae. Minor autem, quam nominat, vera et christiana est excommunicatio, quae manifestos et obstinatos peccatores non admittit ad sacramentum et communionem ecclesiae, donec emendentur et scelera vitent. Et ministri non debent confundere hanc ecclesiasticam poenam seu excommunicationem, cum poenis civilibus.

625) A. Sm. de pot. et prim. P. p. 352.: „Omnium confessione liquet, hanc potestatem jure divino communem esse omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi.“ — p. 354.: „Jurisdictio communis excommunicandi reos manifestorum criminum pertinet ad omnes pastores,“ — — „rectum est, hanc jurisdictionem reddere piis pastoribus, et curare, ut legitime exerceatur, ad morum emendationem et gloriam Dei.“ — Uebrigens vergl. die 610te Anmerkung.

626) Art. Schm. de pot. et prim. P. p. 352.: „Una res postea fecit diſcrimen Episcoporum et Pastorum, videlicet ordinatio: quia institutum est, ut unus episcopus ordinaret ministros in pluribus ecclesiis. Sed cum jure divino non sint diversi gradus Episcopi et Pastoris; manifestum est, ordinationem a Pastore in sua ecclesia factam, jure divino ratam esse.“ — Das Recht, ihre Pfarrer zu ordiniren, wollten

gens nicht verboten, ſich zu verehelichen, und es iſt eben ſo unbillig, als ungerecht und zweckwidrig, ihnen das Cölibat zur Pflicht zu machen*); auch darf ihnen nicht verwehrt ſeyn, Beſitzungen und Eigenthum zu haben **).

Was endlich 7) das Verhältniß der Kirche zum Staate betrifft: ſo erkennt die Kirche die geſetzmäßige weltliche Gewalt als Gottes Ordnung, welcher ſich jeder Chriſt unterwerfen und der Obrigkeit gehorchen ſoll; es ſey denn, daß ſie etwas Sündliches gebiete, wo man dann Gott mehr gehorchen muß, als Menſchen [627]). Der Biſchöfe Gewalt iſt aber eine geiſtliche, nicht eine weltliche; eine potestas clavium, nicht gladii; ſie betrifft bloß den Dienſt des Worts, nicht bürgerliche Geſchäfte, und ſoll ſich daher in letztere nicht mengen, oder ſie hindern oder dem Staate gebieten [628]). Wenn aber die Bi-

---

die Reformatoren den Biſchöfen der römiſchen Kirche unter Bedingungen, welche jene freilich nie eingehen konnten, zugeſtehen. S. Art. Schm. pt. 3. art. X.

*) De conjug. sacerdotum handeln A. C. de abus. art. II., Apol. XI., A. Schm. pt. 3. art. 11.

**) Apol. IV. de Sacram. p. 156.: „Illos, qui ideo excitaverunt schismata, quia negabant sacerdotibus licere, tenere possessiones aut proprium, plane seditiosos judicamus.“

627) A. C. XVI.: „De rebus civilibus docent, quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei. — — Evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare, tanquam ordinationes Dei. — Itaque necessario debent Christiani obedire Magistratibus suis et legibus, nisi cum jubent peccare; tunc enim magis debent obedire Deo quam hominibus. Act. 5, 29.“ (Die ebendaſelbſt ausgeſprochene Behauptung, daß der Chriſt obrigkeitliche Aemter verwalten, Recht ſprechen, gerechten Krieg führen dürfe u. ſ. w., gehört in die Moral.) — Apol. IV. p. 156.: „Legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei, et retinentur ac defenduntur a Deo adversus diabolum.“ Dieſelben Grundſätze ſpricht auch Luther in der Haustafel im kleinen Katechismus aus.

628) A. C. de abus. VII. p. 37: „Nonnulli incommode

ſchöfe, wie in der römiſchen Kirche, eine weltliche Gewalt haben: ſo beſitzen ſie dieſelbe bloß jure humano, als ein ihnen von den Fürſten verliehenes Recht, das zu ihrer geiſtlichen Function nicht gehört[629]). — Aus dem, was über die Kirchengewalt der Lehrer in Betreff der Lehre, der Ceremonien und des kleinen Banns geſagt worden iſt, folgt aber von ſelbſt (ungeachtet der Satz nirgends ausdrücklich ausgeſprochen wird), daß der Staat und das Oberhaupt deſſelben kein Recht habe, den Lehrbegriff, oder die Ceremonien zu ändern und zu beſtimmen, oder den Bann abzuſchaffen, indem dieſes unter die Hoheitsrechte des unſichtbaren Oberhaupts der Kirche gehört, welche Rechte der Kirche in ihrer Geſammtheit zuſtehen, und welche ſie durch ihre Repräſentanten, die Leh-

---

commiscuerunt potestatem ecclesiasticam et potestatem gladii. — — Itaque nostri coacti sunt ostendere discrimen eccles. potestatis et potestatis gladii, et docuerunt utramque propter mandatum Dei religiose venerandam et honore afficiendam esse, tanquam summa beneficia in terris." — — pag. 38.: „Cum potestas eccles. concedat res aeternas et tantum exerceatur per ministerium verbi, non impedit politicam administrationem. Nam haec versatur circa alias res, quam Evangelium. — — Non igitur commiscendae sunt potestates eccles. et civilis. Ecclesiastica suum mandatum habet, Evangelii docendi et administrandi Sacramenta. Non irrumpat in alienum officium, non transferat regna mundi, non abroget leges Magistratuum, non tollat legitimam obedientiam, non impediat judicia de ullis civilibus ordinationibus aut contractibus, non praescribat leges magistratibus de forma reipublicae, sicut dicit Christus Joh. 18, 36. Luc. 12, 14. et Paulus Phil. 3, 20. 2 Cor. 10, 4." — Welche Nachtheile es habe, wenn ſich die Kirche der politiſchen Dinge anmaaße, wie der Papſt gethan, wird A. Schm. de pot. et prim. Pap. beſonders p. 346 f. gezeigt.

629) A. C. de abus. VII. pag. 39.: „Si quam habent Episcopi potestatem gladii, hanc non habent episcopi ex mandato Evangelii, sed jure humano donatam a regibus et imperatoribus ad administrationem civilem suorum bonorum. Haec interim alia functio est, quam ministerium Evangelii.

rer oder Biſchöfe, verwalten läßt. Ueber das Verhältniß des Fürſten zur Kirche, und ob er als der Biſchof ſeines Landes zu betrachten ſey, enthalten die ſymb. BB. nichts Ausdrückliches. Nach ihrem Begriffe vom geiſtlichen Amte aber, kann der Fürſt, da er weder lehrt, noch die Sacramente ausſpendet, nicht als Biſchof, ſondern nur als Schutzherr der Kirche betrachtet werden, der zwar wohl eine Synode der Lehrer zuſammenberufen, aber über Lehre und Gebräuche nichts ſelbſt beſtimmen kann.

§. 205.

Beurtheilung der ſymboliſchen Lehre a) von der Kirche als alleiniger Inhaberin der Gnadenmittel. (Seligkeit der Nichtchriſten).

Da die Kirche die beſſernde Gnade einzig an das Evangelium und die Sacramente gebunden, und den Menſchen ohne ſie für ganz unfähig zur Tugend, und nur dem Laſter ergeben hält: ſo muß ſie freilich conſequenter Weiſe auch behaupten, daß außer der chriſtlichen Kirche kein Heil zu erlangen ſey, und die Nichtchriſten keinen Theil an der Verſöhnung und an dem ſeligen Zuſtande nach dem Tode haben können. Beide Vorderſätze dieſer Behauptung ſind aber, wie wir geſehen haben, nicht im N. T. gegründet; folglich fällt auch die daraus abgeleitete Folgerung weg. S. §. 184. 185. Uebrigens aber, abgeſehen von der kirchlichen Theorie vom libero arbitrio liegt in dem kirchlichen Syſteme von der Verſöhnung nichts, was der Beſeligung der Heiden entgegenſtände. Man könnte vielleicht ſagen: die Verſöhnung fordere Glauben an den Verſöhner, wenn ſie Einzelnen nützlich werden ſolle; und die Nichtchriſten könnten daher durch Chriſtum nicht ſelig werden, weil ſie ihn nicht kennen und an ihn nicht glauben. — Darauf iſt jedoch zu bemerken: 1) daß die Abſicht der Verſöh-

nung, die Heiligkeit des Sittengeſetzes in den Augen der Geiſterwelt zu ſichern, wenn das durch die Erbſünde ſeiner Beſtimmung entfremdete menſchliche Geſchlecht nach dem Tode in eine glücklichere Welt kommen ſoll, nicht aufgehoben oder gehindert wird, wenn Gott die Kraft der Verſöhnung auch auf ſolche erſtreckt, die ohne ihre Schuld die Kenntniß der Verſöhnungsanſtalt entbehren, aber doch nach den Mitteln und Kräften, die ſie haben, ſich zu beſſern ſuchen; daß alſo ihre Beſeligung für Gott moraliſch möglich iſt, und dem Zwecke der Verſöhnung nicht widerſtreitet. Aber auch 2) ſie ſelbſt, die ſo beſeligt werden, können dadurch nicht zum Leichtſinn im Sündigen verleitet werden, weil ſie beim Eintritt in die Ewigkeit die göttliche Anſtalt gleichfalls kennen, und es einſehen lernen, daß ſie um Jeſu willen beſeligt werden; wo ihnen dann auch der Glaube an den Verſöhner nicht fehlen kann. Doch folgt daraus nicht, daß zwiſchen ihrem und tugendhafter Chriſten Zuſtande in der Ewigkeit kein Unterſchied ſey. Denn die Unterſchiede des Glücks, das jeder in der ſeligen Welt nach dem Tode theils durch die Verhältniſſe, in die er verſetzt wird, theils durch das Verhältniß ſeines Innern zur Beſchaffenheit der neuen Welt, empfinden wird, richten ſich nach ſeiner bewieſenen Tugend und ſeiner Perceptionsfähigkeit für das Glück eines höhern Daſeyns. Der vollkommen gewordene Chriſt wird daher immer noch einen ſehr großen Vorzug vor dem Nichtchriſten haben. So auch Origenes in ſ. comment. in ep. ad Rom. II, 6.

Daß aber Gott von der Verſöhnungsanſtalt einen ſolchen Gebrauch auch für tugendhafte Nichtchriſten machen könne, ſtimmt nicht nur mit ſeiner Liebe und mit dem allgemeinen Zwecke dieſer Anſtalt, ſondern auch mit ſeiner Gerechtigkeit überein. Denn wenn Gott diejenigen, welchen er dieſe Anſtalt nicht hat bekannt werden laſſen, und die alſo keine Schuld tragen, daß ſie Jeſum nicht kennen, deßwegen nicht in die ſelige Ewigkeit ver-

ſetzen wollte; ſo würde er zwar nicht ungerecht an ſich, weil es ſeine Gnade iſt, daß Menſchen überhaupt ſelig werden, aber doch relativ ungerecht handeln, weil er Einigen das Mittel der Seligkeit gewährte, Andern es verweigerte. Man half ſich zwar hier mit dem Satze, daß die Berufung zum Chriſtenthume ganz allgemein ſey, und rechnete jede Verkündigung des Evangeliums, die irgendwo geſchehen ſey, dazu. Aber theils iſt dieſe Allgemeinheit der Berufung hiſtoriſch unerweislich, theils war das, was man den Heiden oft als Evangelium verkündete, nichts weniger als die göttliche Lehre, und noch weniger kann man von ihnen verlangen, daß ſie, wenn ihnen auch das Evangelium richtig gelehrt wurde, es ſogleich verſtehen und gläubig annehmen ſollten[630]). Nur diejenigen Nichtchriſten daher, welche der allgemeinen Berufung Gottes zur Tugend, die er durch das Gewiſſen, die Vernunft, die Natur, das Schickſal, oder durch ſeinen Geiſt an ſie ergehen läßt, nicht gehorchen, oder das ihnen hinlänglich bekannt gewordene Evangelium aus unerlaubten Gründen nicht hören, können auf die Wohlthaten der Verſöhnung keinen Anſpruch haben. Sie ſind aber immer noch mehr zu entſchuldigen, als die Laſterhaften und Ungläubigen unter den Chriſten.

Was das N. T. betrifft: ſo verdammt es die, welche von Chriſto nichts wiſſen, wegen dieſer Unwiſſenheit nirgends. Denn a) Mark. 16, 15. 16. iſt πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς eine theilweiſe Beſchreibung

630) Wer es weiß, wie das Miſſionsgeſchäft gewöhnlich betrieben wird, der wird die Heiden nicht für ſtrafbar halten können, wenn ſie nicht Chriſten werden. Konnte man es den Eingebornen von Amerika verdenken, wenn ſie nicht in den Himmel ihrer grauſamen Unterdrücker, der Spanier, kommen wollten? Kann man verlangen, ſie ſollen das Evangelium prüfen, da ihnen dazu die Kenntniſſe und Fähigkeit gebrechen? – Man ſ. hierüber die ſehr richtigen und ſcharfſinnigen Bemerkungen in Michaelis Dogmatik S. 420 ff.

der Annahme des Chriſtenthums, und ἀπιστεῖν heißt nicht: „von Chriſto nichts wiſſen", ſondern entweder die verkündigte Lehre verwerfen, dem Unterrichte nicht folgen, oder auch vom Chriſtenthum wieder abfallen. Im N. T. wird vielmehr bei dem Glauben an Jeſum immer ein vorhergegangener Unterricht, ein ἀκούειν, vorausgeſetzt. Röm. 10, 14. Eine Erklärung über das ἀπιστεῖν gibt Jeſus Joh. 12, 46—48., nämlich es ſey das auf das ἀκούειν τῶν ῥημάτων geſchehende ἀθετεῖν, oder μὴ λαμβάνειν τὰ ῥήματα. Vielleicht aber iſt ἀπιστεῖν bei Markus nicht: verwerfen, ſondern: wieder abfallen. So ſteht es wenigſtens 2 Tim. 2, 13. Dann gälte das Verdammtwerden nicht den Nichtchriſten, ſondern den Abtrünnigen, deren Verdammniß auch die apoſtoliſche Kirche als gewiß anſah. Doch auch im erſten Falle iſt hier von der Verwerfung des Unterrichts der Apoſtel, nicht eines jeden Miſſionärs, die Rede, und von Wirkungen des Glaubens (V. 17. 18.), welche nur bei der Ausbreitung des Chriſtenthums durch die Apoſtel Statt fanden. Daſſelbe gilt b) von Joh. 3, 16—18., wo Jeſus nur von denen ſpricht, die ſeinen Unterricht genoſſen; vergl. Joh. 12, 47. — c) Joh. 14, 6. ſagt zwar Jeſus, niemand komme zu Gott, d. i. erlange das ewige Leben, ohne ihn; aber theils iſt es ungewiß, ob er nicht bloß von ſeinen Schülern, oder ſeinen Zeitgenoſſen, die ihn hörten, ſpricht, wie aus V. 9—20. ſehr wahrſcheinlich wird, wo er bloß ſeine Schüler vor Augen hat; theils, wenn er auch wirklich von allen Menſchen ſprechen ſollte: ſo würde doch δι᾽ ἐμοῦ hier nicht heißen: „durch meine Lehre und deren Annahme," ſondern, wie V. 2. 3. zeigt: „durch meine Vermittelung, meine Veranſtaltung." Der Sinn würde ſeyn: „kein Menſch würde zum Vater (in die Wohnungen des Himmels, V. 2. K. 17, 11.) kommen, wenn ich nicht wäre." — Auch d) Joh. 17, 3. ſpricht Jeſus, wie im ganzen Kapitel, bloß von ſeinen Schülern, und (V. 20.) von denen, die den Unterricht

derſelben annehmen würden, alſo von Chriſten, und läßt daher das Schickſal der Nichtchriſten unbeſtimmt. — Petrus aber e) ſpricht Apoſt. 4, 12. nur im Allgemeinen den Satz aus, den auch Joh. 14, 6. enthält, nämlich daß es ohne Jeſum keine σωτηρίαν für Menſchen gebe, ohne jedoch hinzuzuſetzen, daß die, welche von Jeſu nie etwas gehört haben, keinen Theil daran haben ſollten. — f) Eph. 2, 1—3., wo man glaubte, es werde gelehrt, daß die Heiden zu des Teufels Reiche gehörten, und daher τέκνα ὀργῆς, der Verdammniß geweiht wären. Was die Herrſchaft des Teufels betrifft: ſo iſt darüber der 1ſte Thl. S. 700 f., und über die Stelle ſelbſt der 2te Thl. S. 51 zu vergleichen. Hier iſt nur zu bemerken, daß Paulus bloß den Gedanken darſtellt: ohne die Verſöhnungsanſtalt durch Chriſtum ſey keine Hoffnung des ewigen Lebens vorhanden, ſondern der Menſch ſey φύσει (wegen ſeiner verderbten Natur) den Strafen unterworfen; daß er aber weder behauptet, es ſey den Heiden ganz unmöglich, ſich zu beſſern, noch lehrt, ſie würden dennoch verdammt, wenn ſie ſich gleich beſſerten. Die Worte des 12ten Verſes aber beziehen ſich bloß auf den frühern individuellen Zuſtand der Epheſer, und ἐλπίδα μὴ ἔχοντα iſt nicht objectiv die ihnen abgeſprochene Hoffnung der Seligkeit, ſondern ſubjectiv ihr Mangel an Hoffnung, ihre Troſtloſigkeit, indem ſie als ἄθεοι (was auch bloß in ſubjectivem Sinne ſtehet, ſolche, die Gott nicht kennen und von ihm nichts hoffen) von Gott in jener Welt nichts weiter hofften. g) Hebr. 11, 6. iſt πίστις, wie V. 1 ff. unwiderſprechlich zeigen, nicht der Glaube an Chriſtum, ſondern das Vertrauen auf die göttliche Verheißung; ja im Gegentheile wird hier geſagt, daß der Glaube an Gott und das ἐκζητεῖν αὐτὸν ſchon belohnungsfähig mache. Endlich h) Matth. 13, 41 ff. ſind die, welche ausgeſchloſſen werden, nicht gerade Heiden, ſondern πάντες οἱ ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν.

Wir werden aber dieſe Stellen deſto weniger von einer abſoluten Verdammniß aller Nichtchriſten verſtehen können, da das N. T. in andern Stellen entgegengeſetzte Behauptungen aufſtellt. Denn a) wenn Jeſus Joh. 15, 22. den Unglauben der Juden an ihn deßwegen, weil ſie ſeine Lehre gehört, ſeine Thaten geſehen hätten, für ſtrafbar, ohne dieſes aber für entſchuldbar erklärt; ſo folgert er aus dem allgemeinen Satze: daß Niemand wegen ſeines Glaubensmangels ſtrafbar ſey, dem Jeſus und ſeine Lehre nicht gehörig bekannt geworden iſt. b) Apoſt. 10, 35. wird vorausgeſetzt, die Heiden könnten ſich beſſern und Gott wohlgefällig werden, und verſichert, daß in dieſem Falle Gott ihnen die durch Jeſum erworbenen Wohlthaten gönne, die er ihnen alſo auch nicht entziehen wird, wenn ſie ohne ihre Schuld keine Gelegenheit haben, Chriſten zu werden. c) Apoſt. 14, 17. 17, 24 — 29. vergl. Pſ. 19, 1 ff. wird verſichert, Gott wirke auch ohne das Chriſtenthum zur Beſeligung der Heiden, was nothwendig vorausſetzt, daß, wenn ſie dieſe Wirkſamkeit zulaſſen, ſie auch beſeligt werden. d) Verſichert Jeſus Luk. 12, 47 f. vergl. Matth. 25, 14—30., daß von denen, welchen wenige Kraft zum Guten verliehen worden ſey, auch wenig gefordert werden ſolle, woraus folgt, daß Gott auch von den Heiden nicht die chriſtliche Vollkommenheit, und nicht den chriſtlichen Glauben, den er ihnen nicht geoffenbart hat, fordern, und ſie darum verdammen werde. e) Gott wird ſie vielmehr nach ihrer Kenntniß und Kraft richten, Matth. 25, 21. 24 ff. Luk. 12, 38. Röm. 2, 6. 11. Gal. 6, 7. 8., und wenn Paulus Röm. 2, 14. daraus, daß die Heiden auch ohne die beſondre Offenbarung den Willen Gottes zu erkennen und zu befolgen vermögen, folgert, daß ihre Sünden ſtrafbar ſeyen (V. 12.): ſo muß er auf der andern Seite auch zugeben, daß ſie nicht geſtraft werden, wenn ſie den Willen Gottes befolgen. Endlich f) ſagt Johannes 1 Joh. 2, 2. ausdrücklich, daß ſich die Kraft der Verſöhnung Jeſu

nicht nur auf die Chriſten, ſondern auch auf die Nichtchriſten, ὅλον τὸν κόσμον, erſtrecke.

Auch über die Zahl derer, welche ſelig werden, haben wir nichts zu beſtimmen. Aus Matth. 20, 16. 22. 14. Luk. 8, 4—8. 13, 23 ff. hat man zwar folgern wollen, es würden nur wenige, wohl nur der vierte Theil der Menſchen ſelig werden; allein Jeſus ſpricht in jenen Stellen offenbar nicht von allen Menſchen und allen Zeiten, ſondern von ſeinen Zeitgenoſſen, und denen, welchen damals das Evangelium verkündiget wurde.

Uebrigens waren die Vorſtellungen über dieſen Gegenſtand immer verſchieden[631]). Mehrere Kirchenväter, z. B. Juſtinus Martyr, Clemens Alexandr. *), Pelagius und ſeine Anhänger zweifelten nicht an der Seligkeit tugendhafter Heiden; eben ſo mehrere Scholaſtiker. Au-

---

631) Daß auch die Juden die tugendhaften Heiden vom Reiche des Meſſias nicht ganz ausſchloſſen, hat Bertholdt christol. p. 224 sq. erinnert. Wenn man Matth. 25, 32 ff., wie Mehrere wollen, von einem über die Nichtchriſten zu haltenden Gerichte verſtehet, ſo würde auch hier einem Theile der Heiden die Seligkeit zugeſprochen.

*) Clemens v. Alexandr. läßt nicht nur die Nichtchriſten, die von Jeſu nichts gehört haben, nicht geſtraft (λόγ. προτρεπτ. §. 10.) ſondern auch die Griechen durch die Philoſophie, wie die Chriſten durch den Glauben, ſelig werden, weil derſelbe Logos die Chriſten und die heidniſchen Weiſen unterrichte (Stromat. I, §. 1—7. lib. VI., §. 5. 6.). Eben ſo Justin. Mart. apol. ad Anton. p. 83. τοῦ λόγου πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. Καὶ οἱ μὲν μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι Σωκράτης, — ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ. Origenes behauptet (comment. in Ep. ad Rom. §. 4 und 6.) daß auch die Heiden tugendhaft ſeyn könnten, und für ihre Tugenden in der Ewigkeit, wenn auch geringer als die frommen Chriſten, belohnt werden würden. — Dagegen heißt es bei Hermas past. lib. III, simil. 9, §. 12. nemo intrabit in regnum Dei, nisi qui acceperit nomen filii Dei, und die Homilien des Clem. Rom. lib. IV, §. 7. ſagen: daß alle Nichtchriſten verdammt werden würden, möchten ſie auch noch ſo viel treffliche Thaten gethan haben.

guſtin aber, der ihre Tugenden für glänzende Laſter erklärte, und ſeine Anhänger, namentlich die Janſeniſten, hielten ſie für verdammt. Welchen Einfluß die falſch verſtandenen Vorſtellungen vom Hades hierauf hatten, iſt oben erinnert worden. Luther und die meiſten ältern Theologen ſtimmten Auguſtin bei; viele aber, wie Gerhard, Scherzer, Bengel, wollten hierüber nichts entſcheiden, ſondern alles drr Barmherzigkeit Gottes überlaſſen, auf welche auch Calvin die Hoffnung der Seligkeit der Heiden gründete. Die Socinianer, Arminianer, Quäker, Zwingli aber, und eine Menge der beſten Theologen neuerer Zeit, wie Reinhard, Storr, Döderlein, Töllner, Michaelis und A., behaupteten ausdrücklich, daß ſich die Erlöſung auch auf die Gebeſſerten unter den Heiden erſtrecke [632]).

---

632) Reinhard, S. 441. Storr, S. 504 ff. Döderlein, II. p. 585. Michaelis, S. 423. Teller, Lehrb des chr. Glaub. S. 102. und 278 ff. Bahrdt, bibl. Syſtem. S. 330. G. Töllner, Beweis, daß Gott den Menſchen bereits durch die Offenbarungen der Natur zur Seligkeit führe. S. 91 ff. J. H. D. Moldenhawer, von der Seligkeit derer, die von Chriſto nichts wiſſen, und ihren Umſtänden nach nichts wiſſen können. Hamb. 1784. 4. J. G. Müller, diss. de paganorum post mortem conditione. Lips. 1785. 4. J. A. Eberhard, neue Apologie des Socrates, oder Unterſuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. 3te Ausg. Berl. u. Stett. 1788. 8. Fr. Haas, der Menſch kann in jeder Relig. ſelig werden. Fkf. a. M. 1804. 8. — Gegen die Seligkeit der Heiden: Beykert, diss. de salute gentilium. Arg. 1777. C. H. Bermann, diss. num quis propter Christum sine fide in Christum aeternam salutem consequitur? Vit. 1772. 4. Lüderwald, von Berufung und Seligkeit der Heiden. Wolfenb. 1754. 8. — Ueber die Meinungen der Kirchenväter ſ. Fabricius delect. argument. pro verit. rel. chr. p. 752. Eine gründliche Wiederlegung der Anmaßung, daß nur eine Kirche (die katholiſche) ſeligmachend ſey, enthält die Schrift eines Katholiken, F. W. Carové, über die allein ſeligmachende Kirche. Frankf 1826. gr. 8.

§. 206.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre b) von dem Weſen und den Eigenſchaften der Kirche.

Das Wort ἐκκλησία hat urſprünglich bloß eine hiſtoriſche Bedeutung *), die ſich theils aus dem Sprachgebrauche der Schrift, theils aus der Kirchengeſchichte ergibt. Im A. T. heißt קָהָל jede Menge Volks (Geneſ. 35, 11.), beſonders das iſraelitiſche Volk Pſ. 22, 23 f. Deut. 5, 23., oder die Verſammlung deſſelben in dem Tempel oder zu den Feſten Pſ. 26, 12. vergl. V. 8. Ihm entſpricht ἐκκλησία im N. T., das auch vom jüdiſchen Volke Apoſt. 7, 38. Hebr. 2, 12., oder von ſeiner Verſammlung Matth. 18, 17., ſo wie von jeder größern Geſellſchaft Apoſt. 19, 32. 39. gebraucht wird. Es bezeichnet nämlich angewendet auf die Verehrer Jeſu a) die ganze Menge derer, die an Chriſtum glauben, Matth. 16, 18. Apoſt. 20, 28. 1 Kor. 10, 32. 12, 28. Gal. 1, 13. Eph. 1, 22.; b) die Chriſten eines Landes, oder einer Provinz, Apoſt. 9, 31. 2 Kor. 1, 1. Gal. 1, 2. Kol. 4, 16. 1 Petr. 5, 13.; c) die chriſtliche Gemeinde in einzelnen Städten, Ap. 8, 1. 13, 1. 1 Kor. 1, 2. 1 Theſſ. 1, 1. Apok. 1, 4. 2 Kor. 11, 8., oder an einzelnen Orten, Röm. 16, 4. 5. 1 Kor. 16, 9. 19. d) Die Gemeinde ſelbſt, in wiefern ſie ſich verſammelt, 1 Kor. 11, 18. 14, 19. 34. 3 Joh. V. 6., vielleicht auch Kol. 4, 15. Röm. 16, 5. Phil. V. 2., in welchem Falle

*) Das deutſche Wort Kirche will man von κυριακή scl. οἰκία, einem Prädicate, das man den öffentlichen Verſammlungshäuſern beilegte, herleiten. Dieſe Ableitung wird jedoch im liturgiſchen Journale von Wagnitz 1. B. 2. St. (1801.) verworfen, eben ſo wie die Ableitung von kühren, und dagegen vermuthet, es ſtamme von Kyrie her, das theils in der alten Litaney, theils in dem alten Anfangshymnus des Gottesdienſtes vorkomme, und daher das erſte Wort geweſen ſey, das der bekehrte Deutſche im Hauſe des Herrn gehört habe.

ἐκκλησία dem Hebr. מִקְרָא, populus convocatus, entſpricht, und mit συναγωγή Jak. 2, 2. Hebr. 10, 25. verwechſelt wird. Oft wird die ἐκκλησία durch den Beiſatz θεοῦ oder Χριστοῦ (1 Kor. 10, 32. 15, 9. 1 Tim. 3, 15. Matth. 16, 18. 1 Theſſ. 1, 1. 2, 14.) näher bezeichnet als die Menge derjenigen, die an Jeſum als an den Chriſtus d. i. den von Gott den Menſchen geſendeten Lehrer religiöſer Wahrheit und Erlöſer von der Sünde glauben, und ſich zur Beobachtung der von ihm und den Apoſteln gegebenen religiöſen Vorſchriften verbunden achten [633]. Dieſes iſt der allgemeinſte hiſtoriſche Begriff der Kirche, der jedoch in der Folge mannichfaltige Modificationen erlitt [634]. Der Begriff der Menge von einerlei religiöſem Glauben wurde aber nur dann erſt zum Begriffe einer **Kirche**, oder **Religionsgeſellſchaft**, als dieſe Menge in eine gewiſſe Verbindung trat, und eine gewiſſe Geſtalt annahm. Denn zu jeder Geſellſchaft (Societas) gehört die Materie, d. i. die zu verbindenden Subjecte, und die Formen, oder das Band, das die Menge zu einem Ganzen vereinigt *).

---

633) Tropiſche, ſignificante Namen ſind: Οἶκος θεοῦ oder Χριστοῦ, 1 Tim. 3, 15. Hebr. 3, 2. 5. 6 ff.; nach dem Hebr. קְהַל יְהוָה, Deut. 23, 1. — der Leib Chriſti, Kol. 1, 18. 2, 19. Eph. 1, 10. — die Heerde, deren Hirte Chriſtus iſt, Joh. 10, 4. 11. — der Tempel Gottes, Eph. 2, 20. 21. 1 Kor. 3, 16. 2 Kor. 6, 16. — das Reich Gottes, Joh. 18, 36. 37.

634) Sehr richtig definirt **Erneſti** in ſ. thes. theolog. dogmat. p. 63.: „Ecclesia est tota illa hominum multitudo in terris, a Deo per Evangelium ad verum sui cultum, et ad cognoscenda ac consequenda bona per Christum parta, adducta." Oder kürzer, mit **Wegſcheider**, p. 442.: „Societas eorum veri Dei cultorum, qui baptismo initiati religionem Christi profitentur." S. auch **Mori** epit. p. 278. **Junge**, 12. B. S. 681. **Storr**, S. 644. — Vergl. A. C. C. **Hölty** ecclesiae christ. notio ex catholicor. et protestant. doctrina efformata et judicata. Goett. 1824. 8.

*) **Reinhard** definirt societas: unusquisque coetus hominum, qui communi quodam consilio juncti sunt.

Die Form der Geſellſchaft kann ſowohl eine innere als eine äußere ſeyn, nämlich der Glaube, die Grundſätze und die Abſichten, welche ſie feſthält, als auch das öffentliche Bekenntniß dieſes Glaubens, die Symbole deſſelben, und die Conſtitution der Geſellſchaft.

Es kann kein Zweifel ſeyn, daß die Religion auch die Stiftung einer Kirche, alſo einer äußerlichen Gemeinſchaft, fordere. Die Geſammtheit der Menſchen, in denen durch die Vermittelung Jeſu und ſeiner Wirkſamkeit die religiöſen Ideen zum Bewußtſeyn gekommen ſind, bilden das Reich Gottes, d. i. die Geſammtheit, welche Gott in Chriſto erkennt, ſich von ihm abhängig, und gegen ihn zum Gehorſam verpflichtet fühlt. Da die innere Geſinnung, wenn ſie bleibend und lebendig werden ſoll, auch ausgeſprochen werden muß durch irgend ein Gemeinſames, an dem der Chriſt den Chriſten erkennt, und wodurch die religiöſen Ideen gehalten, verpflanzt und auf Willen und Gefühl des Einzelnen wirkſam gemacht werden, ſo bedarf es eines religiöſen Geſammtlebens (der empiriſchen Kirche), deſſen Zweck ein doppelter iſt, theils den Gemeinglauben als Bekenntniß und Lehre öffentlich auszuſprechen, und wo möglich an jede Vernunft zu bringen, theils das religiöſe Gemeinleben und Gemeingefühl zu wecken und zu verbreiten. Die Mittel zu dieſem Zweck ſind das öffentliche Bekenntniß, das Lehramt, und der Cultus, und zu Erhaltung und zum geſetzlichen Gebrauch dieſer Mittel bedarf es eines Kirchenregiments.

Da ohne Stiftung eines religiöſen Geſammtlebens in einer ſichtbaren Kirche keine Herrſchaft, Verbreitung und Dauer der religiöſen Ideen, die von irgend einem hiſtoriſchen Mittelpunkte aus, als von der Perſon Jeſu, gegeben werden, möglich iſt; ſo iſt im Voraus zu erwarten, daß Jeſus, indem er ein inneres Gottesreich ſtiften wollte, auch die Abſicht gehabt haben müſſe, die-

ſes Reich in äußerer Geſtalt auftreten zu laſſen, und ſo das von ihm gegebene Religiöſe zu fixiren.

Jeſus ſelbſt bildete während ſeines Lebens keine beſondre kirchliche Geſellſchaft, ſondern er ſowohl, als ſeine Apoſtel, blieben in der Gemeinſchaft der jüdiſchen Kirche. Dennoch aber zeigen ſeine Aeußerungen Matth. 16, 18 f., daß es ſein Wille war, daß ſeine Schüler eine beſondre Geſellſchaft bilden ſollten, und er ſelbſt traf vor ſeinem Tode und nach ſeiner Auferſtehung dazu Anſtalt, indem er das Abendmahl als das Paſſah der neuen Religionsverfaſſung (καινῆς διαθήκης), und die Taufe als Einweihungsritus ſeiner Bekenner anordnete, und dadurch die moſaiſche Religionsverfaſſung für aufgelöſet erklärte. Seine Kirche ſollte aber allgemein ſeyn (Matth. 24, 14. Joh. 10, 16.), den Glauben an den einen wahren Gott und an Jeſum als Meſſias zum Bekenntniß (Joh. 17, 3.), und Taufe und Abendmahl zu Symbolen haben. Die Apoſtel ſeparirten ſich auch ſogleich zu einer beſondern Gemeinde, welche durch die Gütergemeinſchaft, das Brodbrechen, die Anſtellung von Gemeindedienern eine äußerliche Geſtalt annahm (Apoſt. 2, 42 — 45. 4, 32 — 36.), während ihr inneres Band der gemeinſchaftliche Glaube war, daß Jeſus der Meſſias ſey. Beſonders trug Paulus dazu bei, daß die Chriſten vom Judenthume ſich gänzlich losriſſen, und eine beſondere Religionsgeſellſchaft bildeten, welche kurze Zeit nach Jeſu Tode eine gewiſſe Geſtalt und Feſtigkeit gewonnen hatte, wie die Briefe der Apoſtel zeigen [635]). —

---

635) Eine Hauptſchrift über die Bildung der chriſtlichen Kirche als äußerlicher Geſellſchaft iſt: G. J. Planck, Geſchichte der chriſtlich-kirchlichen Geſellſchaftsverfaſſung. 5 Bände. Hannover, 1803 — 1809. 8. Der erſte Band enthält die Geſchichte der Entſtehung und Ausbildung der chriſtlich-kirchlichen Geſellſchaftsverfaſſung im römiſchen Staate, von der Gründung der Kirche an bis zu dem Anfange des 7ten Jahrh.; der 2te die neuen Staaten des Occidents bis in die Mitte des 9ten Jahrh.; und beide Bände bilden

Die einzelnen Gemeinden der Chriſten bildeten, in wiefern ſie alle durch den Glauben an den wahren Gott ſich von den Heiden, und durch den Glauben, daß Jeſus von Nazareth der Meſſias ſey, von den Juden unterſchieden, und ſich der neuen Symbole der Taufe und des Abendmahls bedienten, eine Kirche, die ſich καθ᾽ ὅλης τῆς οἰκουμένης, über das ganze römiſche Reich erſtreckte, und daher katholiſch im eigentlichen Sinne war. Da jedoch die chriſtliche Religion bald ſchriftliche Urkunden bekam, welche erklärt werden mußten; da ein Theil der einfachen Sätze des Chriſtenthums eine weitere Entwickelung, die nach den verſchiedenen Subjecten, welche ſie verſuchten, auch verſchieden ausfallen mußten, zuließ; da der Unterſchied der Religionsphiloſophie, welche die Chriſten entweder aus dem Judenthume, oder aus der griechiſchen oder aus der parſiſchen Religion mitbrachten, und auf das Chriſtenthum anwendeten, ſehr verſchieden war, und zu abweichenden nähern Beſtimmungen der Dogmatik und Moral des Chriſtenthums führte; da die zerſtreuten Kirchen in dem Aeußerlichen der Feſte, der Feier der Sacramente und der Conſtitu-

---

unter dieſem Titel auch ein beſonderes Ganzes. Die 3 letzten Bände haben auch den beſondern Titel: Geſchichte des Papſtthums in den abendländiſchen Kirchen, und gehen von der Mitte des 9ten Jahrh. bis zur Reformation. Eine Ergänzung dieſes Werks in Hinſicht der Bildung der erſten Kirche unter den Apoſteln iſt: Deſſ. Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung in die Welt durch Jeſum und die Apoſtel. 2. Thl. Gött. 1818. 8. Dazu gehört: J. C. Greiling über die Urverfaſſung der apoſtoliſchen Chriſtengemeinden. Halberſtadt, 1819. 8. — Vergl. W. C. L. Ziegler, Verſuch einer pragmat. Geſchichte der kirchl. Verfaſſungsformen in den erſten 6 Jahrh. der Kirche. Lpz. 1798. 8. Cramer, von d. Begriffen, die man von der Kirche in den erſten Zeiten des Chriſtenth. hatte. In Boſſuets Weltgeſch. 1. Bd. S. 642. und 3. Bd. S. 243. — F. V. Reinhard, diss. de Christo ab instituenda societate clandestina alieno. Viteb. 1786. 4. und in ſ. opusc. acad.

tion der Geſellſchaft von einander abwichen, und ein beſondrer Stand der Lehrer und Wächter des Glaubens ſich bildete, der in ſeinen Abſichten unmöglich ganz einig bleiben konnte: ſo entſtanden Unterſchiede des Glaubens, der Einrichtung, des Regiments unter den Chriſten, welche zur Entſtehung einzelner kirchlichen Parteien unvermeidlich führten, die, wenn ſie in eine feſte Verbindung traten, ein Bekenntniß des Glaubens, kirchliche Verfaſſung und Regiment annahmen, und als corpus handelten, zu Partikularkirchen oder zu beſondern chriſtlich-religiöſen Geſellſchaften wurden. Nach dem recipirten Sprachgebrauche bekommt aber jede Partikularkirche nur dann den Namen einer Kirche, wenn ſie durch öffentliche Anerkennung vom Staate ein geſetzliches Daſeyn erhalten hat. Die Stammkirche aller Partikularkirchen iſt die apoſtoliſche, d. i. die Geſammtheit der von den Apoſteln ſelbſt und ihren unmittelbaren Schülern geſtifteten Kirchen, alſo die Kirche ohngefähr der erſten zwei oder drei Jahrhunderte. Aus dieſer entſtand im 4ten Jahrh., als die römiſchen Kaiſer Chriſten wurden, die römiſche Reichskirche, d. i. die Geſammtheit der Chriſtengemeinden im römiſchen Weltreiche, die nun unter dem Schutze und der Oberleitung der römiſchen Kaiſer ſtand. Sie liebte ihr Anſehen als katholiſche, d. h. als allgemeine Reichskirche, einzelnen von ihr abweichenden Lehrern und Gemeinden entgegenzuſetzen, und bildete ſich in Lehre, Cultus und Verfaſſung fort durch Synoden unter Einfluß und Direction der Kaiſer. Dieſe ſogenannte katholiſche oder Reichskirche zerfiel, nach der politiſchen Theilung des Römerreichs in das lateiniſche und griechiſche, natürlich auch in zwei Kirchen, die lateiniſche Reichskirche und die griechiſche Reichskirche, zwar noch nicht in Lehrbegriff und Cultus, aber doch im Kirchenregiment getrennt, das von dem chriſtlichen Oberherrn, der nun ein zwiefacher war, ausging. Noch vor ihrer Trennung aber hatte die römiſche Reichs-

kirche zwei Principien angenommen, welche für die Folgezeit ihren Charakter gegen die ſpätern evangeliſchen Kirchen beſtimmten, nämlich das Princip der Tradition, als der Regel des Glaubens und Lebens neben der Schrift, und das Princip des Prieſterthums, d. h. eines durch die Weihe beſonders begabten Standes zur Vermittelung zwiſchen Gott und den Gläubigen und zur Darbringung des chriſtlichen Opfers. Dieſer Charakter ging auf beide Reichskirchen über und iſt ihnen beſtändig geblieben; beide ſind traditionelle und prieſterliche Kirchen.

Ihre Trennung erfolgte endlich nicht ſowohl durch Unterſchiede der Lehre und des Cultus, als vielmehr durch die in beiden ſehr verſchiedene Ausbildung der Form des Kirchenregiments. Die griechiſche Reichs- oder katholiſche Kirche nämlich behielt ihre Kaiſer bis zur Eroberung von Conſtantinopel, und daher blieb ihr Kirchenregiment in dem frühern Verhältniſſe, in welchem es, nachdem die Kaiſer Chriſten geworden waren, geweſen war. Die lateiniſche katholiſche oder Reichskirche aber, deren Mittelpunkt Rom war, verlor durch den frühen Untergang des lateiniſchen Reichs ihre politiſche Einheit, und den äußerlichen Einheitspunkt, den Kaiſer. Da wagten es die Biſchöfe von Rom, dieſen Einheitspunkt für die lateiniſche Welt zu bilden, was ihnen auch endlich gelang, und damit auch die kaiſerlichen Rechte des Kirchenregiments an ſich zu bringen. Ihr Syſtem trat mit dem Papſte Hildebrand ins Leben, und von da an, alſo von der Mitte des 11ten Jahrh. kann man erſt die päpſtlich-katholiſche Kirche datiren. Die Berechtigung, ſich als Einheitspunkt an die Spitze der lateiniſchen Chriſtenheit zu ſtellen, konnten die Biſchöfe von Rom nur in einem allgemeinern und höhern Satz finden, der als Genus die Species ihrer Rechte in der lateiniſchen Kirche einſchloß, da ſie wohl einſahen, daß ſie weder als Nachfolger der Kaiſer noch als Erben ihrer

Rechte auftreten konnten. Dieſer höhere Lehrſatz war der von einem Primat des Apoſtels Petrus über die ganze Kirche, was auf die Biſchöfe von Rom übergetragen worden ſey. Hierin lag aber von ſelbſt die Anmuthung, daß auch die griechiſche katholiſche oder Reichs-Kirche der Direction der Päpſte (denn dieſen Titel vindicirten ſie ſich nun ausſchließend) anerkennen müſſe. Alle Verſuche aber, dieſe Anmuthung bei der griechiſchen Kirche geltend zu machen, ſcheiterten und mußten ſcheitern, und der Erfolg war nur, daß beide Kirchen einander im Jahre 1053 feierlich in den Bann thaten, und alle Kirchengemeinſchaft aufhoben. — Die abendländiſche Reichskirche, oder die lateiniſche, nahm nun noch ein neues charakteriſtiſches Merkmal an, wodurch ſie ſich von der griechiſchen unterſcheidet, nämlich den einer päpſtlichen, oder unter dem Papſt als dem angeblichen Oberhaupte der ganzen Chriſtenheit vereinigten Kirche. (Vergl. 1 Thl. S. 39 f.)

Aus dieſer päpſtlichen Kirche bildeten ſich im 16ten Jahrh. die evangeliſchen Kirchen heraus, nämlich die evangeliſch-lutheriſche und die evangeliſch-reformirte, deren Grundcharakter die Verwerfung der Tradition, des Prieſterthums und des Papſtthums oder des Primats iſt, indem ſie als Erkenntnißquelle nur den göttlichen Inhalt der heil. Schrift annehmen, alle Opfer durch Prieſterhand ſo wie alle göttlichen Rechte des Prieſterthums dem Lehrerſtande abſprechen, und in ihm nur Seelſorger, Lehrer und Sacramentsverwalter erkennen, und die Direction der Kirche, als eines äußerlichen Inſtituts, dem politiſchen Oberhaupte des Staats, wenn daſſelbe zur Kirche gehört, zuſprechen. Dieſe Einheit in den Principien läßt die evangeliſche Kirche weſentlich als eine Kirche erſcheinen, und es iſt zweckmäßig und heilſam, daß Beide, wie in neuerer Zeit an vielen Orten geſchehen iſt, zu einer Gemeinde zuſammentreten. Was die engliſche Episcopalkirche betrifft, ſo iſt

ſie ein Mittelding zwiſchen den katholiſchen und evangeliſchen Kirchen, doch den evangeliſchen näher als jenen, indem ſie nicht allein die Hierarchie als eine göttliche Inſtitution, jedoch mit beſchränktern Rechten als in den katholiſchen Kirchen, ſondern auch etwas von der Tradition, nämlich die der erſten Jahrhunderte, beibehalten hat.

Durch die Entſtehung dieſer Kirchen wurde die Einheit der chriſtlichen Kirche ſelbſt nicht aufgehoben; denn ſie alle zuſammen bilden die eine, und katholiſche, oder allgemeine Kirche, in wiefern ſie alle den wahren Gott, und Jeſum als Meſſias (Joh. 17, 3.) verehren, und alſo einen Gott, einen Chriſtus, eine Taufe, ein Abendmahl, eine Hoffnung der Seligkeit haben. Eph. 4, 4—16. Darum kann auch der Satz: extra ecclesiam nulla est salus, wenn er anders überhaupt gelten darf, nicht von einer Partikularkirche, ſondern nach Joh. 17, 3. nur von der geſammten chriſtlichen Kirche gelten, und eben ſo wenig kann ſich eine einzelne Partikularkirche, wie die römiſche thut, allein für eine Kirche, oder für die katholiſche, oder die allgemeine erklären; eine Anmaßung, die jetzt, bei der großen Ausbreitung der andern Kirchen im Widerſpruche mit der Erfahrung ſteht[636]), und nur auf die von den ſymbol. BB. verworfene Verwechſelung des Begriffs der Kirche mit dem Begriffe der

---

636) Religiöſe Parteien, welche nicht in ein kirchliches corpus zuſammentreten, ſind keine Kirchen, ſondern Secten, Separatiſten. So z. B. die Pietiſten, Indifferentiſten, Naturaliſten. — Nach dem kirchlichen Sprachgebrauche nennt man die, welche ſich in Gebräuchen und Verfaſſung von einer Kirche trennen, Schismatiker; die aber, welche in der Lehre, beſonders, was man für Fundamentalartikel hält, abweichen, Häretiker, Ketzer. — F. G. Schütz, diss. I. de haeresium in ecclesia necessitate; II. de haeresium in eccl. necessitate. Lips. 1724. 4. — Nur dann, wenn eine Partei das, was Jeſus Joh. 17, 3. in der Lehre fordert, nicht annimmt, und in Jeſu nicht ihren Meiſter erkennt, kann ſie den Namen einer chriſtlichen nicht führen.

päpſtlichen Hierarchie gegründet werden kann. Als nämlich die Biſchöfe zu Rom die Lehre von dem ihnen übertragenen Primat in der Kirche und dem Vicariat Chriſti geltend zu machen gewußt hatten: ſo leiteten ſie daraus als Folge ab, daß nur da die chriſtliche Kirche ſey, wo ſie herrſchen, und daß nur die Chriſten, welche ſich zu dieſem ſichtbaren Statthalter Chriſti halten, die chriſtliche Kirche bilden könnten. Die Reformatoren hatten daher guten Grund, dieſe Verwechſelung der Hierarchie mit der Kirche zu verwerfen, und einen andern Begriff von letzterer aufzuſtellen. Sie faßten denſelben aber nicht philoſophiſch-ideal, wie mehrere Theologen unſrer Zeit, und konnten ihn nicht einmal von dieſer Seite auffaſſen [637]);

---

637) Philoſophiſch-ideal iſt der Begriff der Kirche entwickelt worden von Kant, in der Rel. innerh. d. Grenz. d. bloß. Vernunft, 3te Abh., und nach ihm von C. F. Stäudlin, comm. de notione ecclesiae et historia ecclesiae, P. I. Gott. 1795. 4., und erweitert Deutſch in der Gött. Bibl. 1. B. 8. u. 9. St. 3. B. 2. St. C. F. Schmidt dict. Phiseldeck, diss. de morali christianor. societate sub typo regni coelestis annunciata. Hafn. 1794. 4. Alb. Stapfer, de natura, conditore et incrementis reipublicae ethicae. Bern. 1797. Ammon, in der wiſſ. prakt. Theol. S. 267 ff. Stäudlins Lehrbuch der Dogm. S. 586. Vergl. mit Eckermann, in ſ. th. Beiträg. 2. B. 1. St. und 4. B. 1. St. S. 156 ff. 2. St. S. 5 ff. Es liegt bei dieſem Begriffe die Vorſtellung von einem ethiſchen Gemein-Weſen zu Grunde, einer moraliſchen Geſellſchaft, in welcher das Sittengeſetz ſtatt der ſymboliſchen Bücher dient, und deren Zweck iſt, die Erkenntniß dieſes Geſetzes und die Herrſchaft deſſelben unter den Menſchen zu befördern. Einem ſolchen ethiſchen Gemein-Weſen kommt zu: Allgemeinheit, weil das Sittengeſetz allgemein iſt; Heiligkeit, weil das Sittengeſetz Tugend aus rein-moraliſchen Triebfedern verlangt; Freiheit, weil das Sittengeſetz das höchſte Gebot iſt; Unveränderlichkeit, weil es immer daſſelbe bleibt; u. ſ. w. Dieſer Begriff aber hat den Fehler, daß er bloß auf die einſeitige Kantiſche Religionsphiloſophie gegründet iſt; die Religion aber nicht allein den Willen, ſondern auch Vernunft und Gefühl angeht; daß bei ihm alles Symboliſche fehlt, ohne welches eine Kirche als äußerliche Geſellſchaft nicht gedacht werden kann; daß

ſondern chriſtlich-ideal, d. h. darnach, was die Geſellſchaft der Chriſten nach dem Zwecke des Chriſtenthums werden ſoll [638]).

Die chriſtliche Kirche nämlich kann keinen andern Zweck, als einen mit dem Zwecke des Chriſtenthums, oder der Wirkſamkeit Jeſu überhaupt, zuſammenfallenden Zweck haben, d. i. ſie muß es vermitteln, daß die Abſichten, für welche Jeſus lebte und wirkte, erreicht, alſo die Lehre Jeſu erhalten und ausgebreitet, die Herrſchaft der Sünde vermindert, die chriſtliche Vollkommenheit befördert, und die durch Jeſum erworbene Vergebung der Sünde den Menſchen dargeboten werde. Dieſe Natur der Kirche Jeſu bezeugen Joh. 17, 3. Kol. 3, 16. Eph. 2, 20. 21. 4, 11—16. 5, 24—26. 1 Kor 3, 16. Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9., und nur für dieſen Zweck gebot Jeſus, alle Völker durch die Taufe zum Bekenntniß ſeiner Lehre zu verpflichten; nur für ihn ordnete er die Feier des Abendmahls. Die Beſſerung und die chriſtliche Hoffnung ſind daher der Zweck, der Unterricht und

---

nach dem Sprachgebrauche das Wort Kirche (wie Eckermann, theol. Beitr. 4. B. 1. St. S. 172., und Gabler, im N. th. Journ. 1801. S. 557. bemerken) eine hiſtoriſche Offenbarung vorausſetzt, und daß dieſer Begriff auf die chriſtliche Kirche nicht anwendbar iſt, weil die chriſtliche Kirche unter der Idee eines ethiſchen Gemeinweſens das Beſondere verlieren würde, was ſie zur chriſtlichen Kirche macht.

638) Ueber den bibliſch-idealen Begriff ſ. C. Chr. Flatt, diss. de notione vocis *βασιλ. τῶν οὐρανῶν* ex ipsis Christi dictis eruta. Tub. 1794. 4. J. A. Noesselt, de una Dei in coelis terrisque familia ad illustr. loc. Eph. 3, 15. et alios epp. Pauli. Hal. 1800. 4., u. in Pott, Sylloge comm. Vol. III. — Vergl. mit der Darſtellung eines Katholiken: Idea biblica ecclesiae Dei. Delineavit Fr. Oberthür. 1. B. Würzb. 1790. 8. 2. B. Salzburg 1789. 3. B. Rudolſt. 1806. 8. 4. B. Sulzbach 1817. Der 5. u. 6. B. (1820 f.) haben auch den beſondern Titel: Hierarchiae in ecclesia christ. oeconomia, modus et ratio.

der Cultus aber die Mittel zum Zweck bei der kirchlichen Anſtalt. Die Definition der ſymb. BB. von der Kirche umfaßt beides, Zweck und Mittel, und iſt daher nicht nur der Schrift angemeſſen, ſondern auch für den Gebrauch die ſicherſte und fruchtbarſte. Die Kirche iſt der Tempel Gottes, 1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16. 1 Tim. 3, 15., in wiefern Gott in ihr erkannt und geehrt wird, inwiefern ſie der Leitung des göttlichen Geiſtes gehorcht; der Leib Chriſti, Eph. 1, 22. 23., in wiefern ſie von Chriſti Geiſt belebt und regiert wird, wie der Leib von der Seele. Nimmt man alſo die Kirche nicht nach dem, was ſie zu irgend einer Zeit iſt, ſondern was ſie in der Zeit werden ſoll: ſo iſt ſie congregatio sanctorum hominum, denn dieſes iſt ihr Zweck. Da jedoch dieſer in einzelnen Individuen durch beſondere Umſtände und Hinderniſſe unterbrochen, ja wohl ganz gehindert werden kann; ſo wird die Kirche in der Wirklichkeit nie ganz ungemiſcht ſeyn; ſondern es werden ſich in ihr auch unwürdige Mitglieder finden, ſo wie es ſolche zur Zeit der Apoſtel gab, und auch ein Judas unter den Zwölfen gefunden wurde. 1 Kor. 12, 12—40. 1 Tim. 2, 19.

Als Kennzeichen der wahren Kirche gibt die kirchliche Lehre an: die rechte Lehre des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sacramente. Dieſes iſt ſehr richtig, wenn man das Letztere nur etwas weiter ausdehnt, und die den Grundſätzen des Evangeliums gemäße Einrichtung des ganzen Cultus und der ganzen Kirchenverfaſſung dazu nimmt. Denn die wahre Kirche kann natürlich nur dem allgemeinen Zweck des Evangeliums dienen; ſie muß alſo das Mittel ſeyn, dieſen Zweck zu erreichen. Sie kann ihn aber nur erreichen, wenn ſie ſich an das Evangelium hält, und daher negativ nichts enthält, was irgend dem Evangelium widerſpricht, oder deſſen Geiſte widerſtrebt, ſondern poſitiv, in Lehre, Cultus, in Verfaſſung der Lehre und dem Geiſte des Evangeliums gemäß

geſtaltet iſt. Denn jemehr ſie dieſes iſt, jemehr ſie der evangeliſchen Idee einer Gemeinde Gottes in Chriſto entſpricht, deſto gewiſſer wird ſie den letzten Zweck des Evangeliums erreichen, die Glieder der Kirche von der Sünde zu erlöſen.

Wenn man alſo darnach fragt, welche unter den in der Wirklichkeit vorhandenen chriſtlichen Kirchen die wahre ſey; ſo fragt man durchaus nicht nach dem hiſtoriſchen Grunde einer ſolchen Kirche, ſondern nach ihrem Verhältniſſe zur chriſtlich-idealen Kirche. Denn faßte man jene Frage in hiſtoriſchem Sinne, ſo könnte ſie nur ſo viel heißen: welche Kirche hat Chriſtus ſelbſt geſtiftet, oder welche iſt von ſeinen Apoſteln geſtiftet und ſo, wie ſie iſt, eingerichtet worden? Hierauf muß man antworten, daß keine der jetzt vorhandenen Kirchen von Jeſu oder den Apoſteln geſtiftet und eingerichtet ſey; denn ſie alle haben ſich, wie vorhin gezeigt wurde, aus der apoſtoliſchen Kirche erſt herausgebildet. In Bezug auf den Urſprung kann man daher nur ſagen, daß die Chriſtenheit, der Inbegriff aller Kirchen, von Chriſto und den Apoſteln geſtiftet, und folglich jede Kirche durch Chriſti und der Apoſtel Leben und Wirken entſtanden ſey. Sieht man aber auf die Einrichtung der Kirche, und will man nur die Kirche die wahre nennen, welche ſo, wie ſie iſt, von Jeſu und den Apoſteln eingerichtet ſey, wie z. B. die römiſche Kirche auch ihre Form und Art zu ſeyn von Vorſchriften Chriſti und der Apoſtel ableitet; ſo könnte gar keine von den vorhandenen Kirchen auf den Namen der wahren Anſpruch machen. Denn weder die morgenländiſche Kirche, und noch weniger die römiſche iſt von Chriſto oder den Apoſteln in ihre jetzige Geſtalt eingerichtet, mit dieſen Glaubensbekenntniſſen, dieſen Feſten, den ſieben Sacramenten, dieſer Hierarchie, einem Papſte, oder einer heiligen Synode unter Vorſitz eines Kaiſers, und dieſem Kirchenregimente eingerichtet worden; ſondern alles dieſes hat ſich erſt vom 3ten Jahrh. an, wo

längſt kein Apoſtel mehr lebte, allmälig eingerichtet und gebildet. Ueberhaupt fehlte, wie die Geſchichte lehrt, zu der Apoſtel Zeit den zerſtreuten chriſtlichen Gemeinden noch das, was jetzt die Kirchen von einander unterſcheidet, ein gemeinſchaftliches Kirchenregiment, eine gemeinſchaftliche feſte innere Verfaſſung, und ein gemeinſchaftliches öffentlich anerkanntes Glaubensſymbolum. In dem Sinne alſo, daß ihre jetzige unterſcheidende Geſtalt von den Apoſteln beſtimmt worden ſey, iſt weder die griechiſche noch die lateiniſche Kirche eine apoſtoliſche. Auch kann man nicht ſagen: die wahre Kirche ſey die, welche als die älteſte perſönlich von den Apoſteln geſtiftet worden ſey, und aus welcher alle andere Kirchen ſich erſt ausgeſondert hätten, wie dieſes die römiſche Kirche von ſich behauptete, denn dann könnte nur die Geſammtheit der Städte, wo die Apoſtel Gemeinden ſtifteten, die wahre Kirche ſeyn, welche doch jetzt gar keine beſondere Kirche mehr bilden; die apoſtoliſche Kirche iſt weder in der römiſchen noch in der griechiſchen Kirche mehr vorhanden; und endlich waren es nicht ſowohl die Apoſtel, als vielmehr das Evangelium, was die Kirche ſtiftete, und es iſt einerlei, ob eine Kirche durch den mündlichen oder, wie die evangeliſche, durch den ſchriftlichen Unterricht der Evangeliſten und Apoſtel geſtiftet iſt.

Die Frage nach der wahren Kirche kann daher nicht darnach fragen, welche der vorhandenen Kirchen die älteſte ſey, denn die älteſte könnte ja im Laufe der Zeit eine verdorbene geworden ſeyn, ſondern welche die beſte ſey, d. h. welche dem Ideale einer chriſtlichen Kirche am vollkommenſten entſpreche, oder ſich als das vollkommenſte Mittel verhalte für den Zweck des Chriſtenthums, nämlich die Menſchen (nicht über die Strafen der Sünde zu beruhigen, welches der Zweck der prieſterlichen Kirche des Papſtes iſt, ſondern die Menſchen) von der Herrſchaft der Sünde zu befreien. Mit Recht ſtellen daher unſre Symbole als Grundbedingung der

Wahrheit der Kirche die rechte Lehre des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sacramente auf, weil dieſes die erſten Mittel ſind, durch welche irgend eine Partikularkirche den Zweck des Chriſtenthums an ſich erreichen und alſo eine wahrhaft chriſtliche werden kann. Eine Kirche alſo, welche in der Lehre nichts hat, was mit dem Evangelio ſtreitet (ecclesia falsa), keine Meinungen, die nicht aus dem N. T. erweislich ſind, mit der chriſtlichen Lehre vermiſcht (eccles. impura), und keine Religionshandlung anordnet, die mit Jeſu Vorſchriften und dem Zwecke der Religion Jeſu ſtreiten (eccles. corrupta), ſondern vielmehr die Lehre Jeſu allein und rein hat, und die Sacramente ſo verwaltet, wie ſie geordnet ſind; — eine ſolche Kirche iſt die wahre. Man ſieht alſo a) daß die Wahrheit einer Kirche auf ihre Einſtimmung mit dem N. T. beruht, und daß b) die evangeliſche Kirche, weil ſie die erweisliche Lehre Jeſu und der Apoſtel als die einzige Richtſchnur des Glaubens und Lebens aufſtellt, dadurch weit mehr Anſpruch auf das Prädikat der wahren Kirche erhält, als die römiſche, welche der Auctorität des Papſtes und der Tradition folgt; daß ſie wenigſtens die Grundbedingung enthält, immer mehr die wahre Kirche zu werden. Es erhellt aber auch, wie wichtig es ſey, ſich über die Grundſätze der Schriftauslegung zu vereinigen, weil dadurch allein der Maßſtab zur Beurtheilung der wahren Kirche und zur Verbeſſerung einer vorhandenen gefunden werden kann.

Es iſt daher nichts als eine eitle Anmaßung, wenn die römiſche Kirche willkürlich andere Kriterien der wahren Kirche aufſtellt [639]). Dieſe ſind nach Bellarmin

---

639) Seit der Reformation hat die römiſche Kirche, und nicht ohne Erfolg bei beſchränkten Köpfen, dieſe Anmaßungen erhoben, und ſie ſind noch neuerlich in dem berüchtigten „Schreiben des Herrn C. L. v. Haller an ſeine Familie, worin er ihr ſeinen Rücktritt in die katholiſch-apoſtoliſch-römiſche Kirche ankündiget,"

(lib. IV. de eccles. c. 3 sqq.) 1) ipsum catholicae ecclesiae et Christianorum nomen; das Prädikat katholiſch aber hat ſich die römiſche Kirche bloß angemaßet, und es wird ihr, in ihrem Sinne, von keiner andern Kirche zugeſtanden. 2) antiquitas, weil die wahre Kirche eher ſeyn müſſe als die falſche. Dieſes kann aber kein abſolutes Alter ſeyn (denn ſonſt wäre das Judenthum und Heidenthum allein wahr), ſondern ein relatives; nämlich daß die römiſche Kirche unter den chriſtlichen die älteſte ſey. Die älteſte Kirche iſt aber die apoſtoliſche; aus dieſer entſtand im 4ten Jahrh. die römiſche Reichskirche, und dieſe zerfiel erſt im 11ten Jahrh. in die päpſtliche und die griechiſche, und erſt von da an bildete ſich die römiſch-päpſtliche Kirche in ihrer jetzigen Geſtalt. Das Alter aber überhaupt iſt eben ſo wenig als 3) diuturna neque unquam interrupta duratio, noch 4) amplitudo seu multitudo vere credentium ein Kriterium der Wahrheit, da es auch alte und weit verbreitete Irrthümer und Mißbräuche gibt, und auch das Heidenthum und der Mohammedanismus weit verbreitet ſind, und ununterbrochen fortgedauert haben. Die 5) episcoporum successio ab apostolis deducta aber beruht auf dem falſchen Begriffe des Prieſterthums und der ihm eigenthümlichen Gaben, worüber §. 209 f. zu vergleichen iſt. Die 6) conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua widerſpricht nicht nur dem 2ten Kriterium, ſondern

---

(Luzern 1821. 8.) wieder aufgewärmt, aber auch kräftig abgewieſen worden von H. G. Tzſchirner („der Uebertritt des Hrn. von Haller zur katholiſchen Kirche beleuchtet ꝛc.“ Leipz. 1821. 8.) u. von L. Manuel („Bemerkungen an Hrn. v. Haller über das Sendſchreiben, in welchem er ſeiner Familie ſeine Rückkehr zur röm. Kirche ankündiget.“ A. d. Franz. St. Gallen, 1822. 8.) Meine Schrift: Heinrich u. Antonio, oder die Proſelyten der römiſchen u. der evangeliſchen Kirche (2te Aufl. Gotha 1827. 8.), beleuchtet ausführlich die Behauptungen der römiſchen Kirche, durch welche ſich dieſelbe als die allein wahre, die evangeliſche aber als eine falſche darzuſtellen ſucht.

kann auch der Uebereinſtimmung mit den Schriften der Evangeliſten und Apoſtel nicht vorgehen, ſondern muß ihr nachſtehen. Die 7) unio membrorum inter se et cum capite, war in der römiſchen Kirche nie auf die Dauer vorhanden, wie dieſe Kirche denn auch eine fruchtbare Mutter von Secten und Parteien geworden iſt. Die 8) doctrinae sanctitas und 9) doctrinae efficacitas findet im 6ten Kriterium ihre Erledigung, und ſteht in herbem Contraſt mit dem Abſolutions- und Ablaßweſen, der Mönchstugend, der Moral und dem Leben der Jeſuiten, wodurch auch 10) die sanctitas vitae auctorum seu magistrorum et populorum richtig gewürdigt werden kann, wenn man auch nicht auf die Revolutionsgräuel in Frankreich, Spanien und Italien ſehen will. Die 11) gloria miraculorum und 12) das lumen propheticum ſind in der katholiſchen Kirche nicht vorhanden, und die erſtere iſt wenigſtens durch die Wunder des Fürſten von Hohenlohe, und die letztere nicht von den Päpſten zur Zeit der Reformation und der franzöſiſchen Revolution bewährt worden. Die 13) confessio adversariorum kann nichts beweiſen, da die Gegner der wahren Kirche auch Gegner der chriſtlichen Wahrheit ſind, und dieſe alſo nicht beglaubigen können, und endlich könnte 14) der infelix exitus adversariorum ecclesiae und 15) die felicitas ecclesiae temporalis mit gleichem Rechte jetzt von den Türken gegen die Chriſten, beſonders die Griechen geltend gemacht, und gegen die römiſche Kirche ſelbſt gewendet werden, deren felicitas temporalis ſich ſo auffallend verringert hat.

Das Recht der Chriſten aber, in eine neue kirchliche Gemeinſchaft zuſammenzutreten, oder das Reformationsrecht iſt unbeſtreitbar. Wenn nämlich die empiriſche Kirche, wie es vor der Reformation der Fall war, ſich von dem chriſtlich-idealiſchen Bilde einer Kirche entfernt hat, ſtatt ſich ihm zu nähern, und alle Verbeſſerung beharrlich verweigert: ſo haben die, welche dieſes erken-

nen, das Recht, eine neue kirchliche Gemeinſchaft zu errichten, welche ſich zur Erreichung der Abſichten, für welche eine Kirche überhaupt vorhanden iſt, verhält, wie ein vollkommneres Mittel zum Zweck; alſo das Recht, den Lehrbegriff, die Verwaltung der Sacramente, und, in wiefern es für dieſen Zweck erforderlich iſt, die Gottesverehrung und die kirchliche Verfaſſung zu reformiren. Der Staat, in wiefern er die bibliſche Idee der Kirche billigen muß, hat daher das Recht nicht, die Entſtehung einer neuen Kirche zu verbieten, ſondern die Pflicht ſie zu ſchützen. Denn ſie hat ein moraliſches Recht, zu ſeyn. — Auch erhellt hieraus, daß die Kirche das Recht hat, ſich ſelbſt zu reformiren, wenn ſie erkennt, daß ſie dem chriſtlich-idealen Bilde der Kirche nicht entſpricht. Sie darf daher in ihren öffentlichen Bekenntniſſen, ihrem Kultus, in der Verwaltung der Sacramente und ihrer Verfaſſung Aenderungen vornehmen, ohne dafür dem Staate oder einer andern Partikularkirche verantwortlich zu werden, oder die Rechte einer Kirche zu verlieren. Denn wenn der Zweck einer jeden Kirche auf den Zweck des Chriſtenthums überhaupt geht, und es mithin Pflicht iſt, der möglichſt vollkommenen Erreichung dieſes Zwecks nachzuſtreben: ſo muß es auch erlaubt ſeyn, die dazu tauglichſten Mittel, die dazu tauglichſte kirchliche Einrichtung zu wählen. Hieraus, und aus der Befugniß, die chriſtliche Lehre zu prüfen (Joh. 5, 39. 1 Kor. 10, 15. 1 Theſſ. 5, 21. 1 Joh. 4, 1.), ergibt ſich auch für einzelne Chriſten das Recht, die Partikularkirche, welcher ſie zugehören, mit einer andern zu vertauſchen, wenn ſie nämlich bei ſorgfältiger Prüfung finden, daß eine andre eine reinere Lehre und eine richtigere Verwaltung der Sacramente hat, und daß bei der Kirche, welcher ſie angehören, der Zweck des Chriſtenthums verkannt und verfehlt wird.

Als Eigenſchaften der Kirche gaben unſre Theologen an, ſie ſey: una, sancta, apostolica, catholica

(nach dem Symb. Nic.), und perpetua, was von der idealen Kirche unbedingt, aber nur mit Reſtriction von der empiriſchen, und beſonders den Partikularkirchen, gilt. Die Unfehlbarkeit kommt ihr aber nicht zu.

Was 1) die Einheit betrifft: ſo bilden alle chriſtliche Kirchen auf Erden, in wiefern ſie Gott verehren, Jeſum als ſeinen Geſandten (Joh. 17, 3.), und ihren Meiſter und Lehrer anerkennen (1 Kor. 1, 12. 13. Eph. 4, 5.), und eine Taufe und Abendmahl und einerlei Hoffnung der Seligkeit haben (Eph. 4, 4. 1 Kor. 12, 13.), in ihrer Geſammtheit Ein Ganzes, Einen Leib (Röm. 12, 5.), Eine Heerde unter Einem Hirten (Joh. 10, 16. Gal. 3, 28.). Es gibt alſo nur Eine allgemeine Kirche. Doch als in der chriſtlichen Kirche Spaltungen und Parteien entſtanden, ſo nahm man die Einheit der Kirche, um den getrennten Parteien den Namen der Kirche verweigern zu können, in einem andern Sinne, und bezog ſie, wie noch jetzt die römiſche Kirche thut, ganz gegen das N. T. auf durchgängige Einigkeit nicht nur in allen Glaubenslehren[640]), ſondern auch auf die Ein-

640) S. H. P. C. Henke, pr. historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiae. Helmst. 1781. 4.; vergl. Fr. Fehrer, diss. utrum S. Cyprianus, Carthag. episc., sit auctor doctrinae de unica Christi religione et ecclesia salvifica. Erf. 1792. 4. Schon Clemens v. Alex. ſetzte (Strom. VII, 17.) den Gnoſtikern entgegen, daß die Kirche nur eine ſey, und daß man dieſe eine Kirche nicht in den neu entſtandenen Parteien, ſondern in der alten ecclesia catholica ſuchen müſſe. Eben ſo Lactantius (inst. div. IV, 30.) und Andere. — Einen ſcheinbaren Beweis für die Nothwendigkeit der Einheit des Glaubens fand man in Eph. 4, 13., wo jedoch πίστις nicht die dogmatiſchen Meinungen, ſondern die chriſtliche Religion, die πίστις εἰς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν bezeichnet, und die ἑνότης ſich nicht auf die Chriſten unter einander, ſondern, wie der Zuſammenhang zeigt, beſonders V. 17—24., auf das Herzubringen der Nichtchriſten zum Chriſtenthume bezieht. Eine durchgängige Einigkeit in allen Punkten der Lehre hat niemals, ſelbſt nicht zu der Apoſtel Zeiten, Statt gefunden, und kann niemals erwartet werden.

heit der Ceremonien, der Subordination unter die Biſchöfe, und der äußerlichen Verbindung. Es iſt aber offenbar, daß jede Kirche, welche das Evangelium hört (Joh. 17, 3.), und die Sacramente hat, eine chriſtliche iſt, und zu der Einen, allgemeinen Kirche gehört; daß alſo keine Partikularkirche ſich für die eine oder einzige halten darf. Die Einheit bezieht ſich überhaupt nur auf die ideal-chriſtliche Kirche, nicht aber auf die äußerliche Form und ſichtbare Geſtaltung, in welcher ſie auftreten kann. Die letztere iſt von Jeſu und den Apoſteln freigegeben und richtet ſich nach Zeit und Ort. Darin darf man alſo keine Einheit erzwingen wollen, ein Streben, das, wie in der römiſchen Kirche, immer in Tyranney ausartet, und dem wahren religiöſen Leben Eintrag thut.

2) Heilig heißen die Chriſten und die chriſtliche Kirche im N. T., theils in wiefern ſie durch die Verſöhnung geheiligt, ſchuldlos, der Gnade Gottes theilhaft geworden ſind (Eph. 5, 25. 26.), theils in wiefern der Geiſt Gottes in ihnen wirkſam iſt, und ſie zur Tugend antreibt (1 Kor. 3, 16. 17. Tit. 2, 14.), theils in wiefern ſie zur Verehrung Gottes und zu dem durch Chriſtum zu erlangenden Heil ausgeſondert ſind; ἅγιοι in der erſten Bedeutung, nach dem Hebr. קְדֹשִׁים, Deo devoti, Verehrer Jeſu, Apoſt. 9, 13. Röm. 1, 7. Daß die idealiſche Kirche im moraliſchen Sinne eine heilige iſt, verſteht ſich von ſelbſt; daß aber Jeſus nicht geglaubt habe, ſeine Kirche werde aus lauter heiligen Mitgliedern beſtehen, wie die Donatiſten, Novatianer und Anabaptiſten wollten, und die Herrnhuter meinen, zeigt Matth. 13, 24 ff. Ueberhaupt iſt die Heiligkeit der Kirche, und auch jeder Partikularkirche, nicht nach der Sittlichkeit einzelner oder aller Mitglieder zu beſtimmen, ſondern nach der Tendenz der Kirche als Geſellſchaft, alſo nach der Tendenz ihrer Lehre, Einrichtungen und Gebräuche; und in ſofern iſt dieſes Prädikat der evangeliſchen Kirche gewiß beizulegen, da ihre Tendenz eine heilige iſt.

3) Apoſtoliſch nannte man im Anfange alle Special-Kirchen, die von den Apoſteln perſönlich geſtiftet worden waren, und gab ſpäter dieſes Prädikat auch den von dieſen Kirchen ausgegangenen Tochterkirchen, und allen Kirchen, die unmittelbaren Schülern der Apoſtel (viris apostolicis) ihre Entſtehung verdankten. Da man bei Lehrſtreitigkeiten ſich vorzüglich auf die Lehre dieſer Kirchen berief, als welche die rechte Lehre durch die Tradition von den Apoſteln und ihren Schülern beſitzen müßten: ſo nahm man apoſtoliſch auch bald für rechtgläubig, und die römiſche Kirche, weil die Biſchöfe zu Rom behaupteten, daß ſie die Nachfolger der Apoſtel wären, machte dann auf dieſes Prädikat ausſchließend für ſich und die ihr unterworfenen Kirchen Anſpruch. Schicklicher aber bezieht man apoſtoliſch nach Epheſ. 2, 20. darauf, daß die Kirche überhaupt ihr Daſeyn und ihre Einrichtung nächſt Chriſto den Apoſteln verdankt. In dieſem Sinne ſind alle Kirchen apoſtoliſche, weil die allgemeine chriſtliche Kirche apoſtoliſch iſt.

Das Prädikat 4) katholiſch wird in der Schrift der Kirche nicht beigelegt; ſoll es ihr aber in irgend einem bibliſchen Sinne zukommen: ſo kann es nur die Eigenſchaft der allgemeinen Kirche bezeichnen, nach welcher ſie beſtimmt iſt, das ganze menſchliche Geſchlecht zu umfaſſen, und im ſtrengſten Sinne allgemein zu werden. Joh. 10, 16. 17. Matth. 28, 19. πάντα τὰ ἔθνη. In den Streitigkeiten mit den ketzeriſchen Parteien, beſonders den Donatiſten, berief man ſich aber öfters auf die Lehre der großen Mehrzahl der Kirchen (τῆς καθ' ὅλου ἐκκλησίας), und nannte dieſe ecclesiam catholicam. Da man nun bei dieſer die wahre Lehre ſuchte: ſo hieß catholica bald ſo viel als orthodoxa, die rechtgläubige Kirche, außer welcher kein Heil ſey. Da aber der große Haufe nicht immer die richtigſte Erkenntniß hat: ſo kann die Uebereinſtimmung der Specialkirchen in einem Dogma die Rechtgläubigkeit nicht beſtimmen, die vielmehr überall

nur nach dem Evangelio zu beurtheilen iſt. Eben ſo wenig aber kann auch die römiſche Kirche, da ſie ſich von der morgenländiſchen ältern Kirche getrennt hat, und überhaupt keine Partikularkirche auf das Prädikat „katholiſch" Anſpruch machen; ſondern dieſes kommt allein der Geſammtheit der Chriſten zu[641]). Die

5) perpetuitas ecclesiae, oder ihre immerwährende Dauer gründet ſich auf die Stellen: Matth. 16, 18. 28, 20. 1 Kor. 15, 25. 1 Petr. 1, 24 f., ſie iſt aber auf die allgemeine und ideale Kirche, nicht aber auf einzelne Partikularkirchen oder ihren öffentlichen Lehrbegriff zu beziehen, und noch weniger hat man das Erlöſchen einer Partikularkirche für einen Untergang des Chriſtenthums zu halten, oder die, welche den öffentlichen Lehrbegriff verändern, als Verderber der Kirche Jeſu zu verſchreien[642]). Was endlich

---

641) J. E. C. Schmidt, Verſuch über die Entſtehung der kathol. Kirche; in ſ. Biblioth. f. Krit. u. Exeg. des N. T. ꝛc. 2. B. 1. St. Planck, Geſchichte der chriſtl. kirchl. Geſellſchaftsverfaſſ. 1. Thl. S. 100 ff.

642) „Perennitas ecclesiae non sic est aestumanda, ut aliquis ecclesiae status semper perduret incolumis, vel coetus aliquis ac doctrinae publicae systema multis probatum perennet; nam in his rebus fieri non potest, quin per imperiorum, literarumque et scientiarum vicissitudines doctorumque sive negligentiam sive studia mutationes inducantur. Quo magis reprobem multorum timiditatem, qui, dum de suis laribus metuunt, ecclesiae universae ruinam portendunt. Ac ego certissime confido, si vel maxime Pontificis thronus dejiciatur, eripiatur nobis Augustanae confessionis palladium, amittat auctoritatem Lutherus, atque res evangelica a principibus deseratur; — ecclesiam et veritatem christianam per tot regiones dispersam, tot ingeniis probatam ornatamque ac vi tanta victricem perennaturam esse et propagatum iri, eo protectore ac promotore, qui sedet a dextris divinis, 1 Cor. 15, 25." So Döderlein, inst. theol. chr. II. p. 838 sq. — Vergl. J. F. Bahrdt, diss. de perpetuitate ecclesiae, specimen ad 1 Petr. 1, 24 sq. Lips. 1755. 4.

6) die Unfehlbarkeit (infallibilitas) der Kirche betrifft; ſo kann ſie, wenn man darunter die Unmöglichkeit, in Erkenntniß der Religionswahrheit zu irren, verſteht, weder der allgemeinen noch einer Partikularkirche zukommen. Denn nur das Evangelium ſelbſt, weil es göttlichen Urſprungs iſt, und die normative Idee der Kirche Gottes enthält, iſt infallibel (§. 39.); die Lehre der Kirche iſt aber ſtets nur eine ſubjective Kenntniß oder Auffaſſung der Lehre des Evangeliums, bei welcher die Möglichkeit zu irren immer bleibt. Die Stelle 1 Joh. 2, 20. 27. gehört hierher nicht, weil daſelbſt von Irrlehren die Rede iſt, welche (V. 22. 23.) den Grund der Kirche, daß Jeſus der gottgeſendete Meiſter und Herr ſey, läugnen, nicht aber von der Entſcheidung über verſchiedene Vorſtellungen in der chriſtlichen Kirche ſelbſt [643]).

Bei den verſchiedenen Eintheilungen der Theologen von der Kirche muß man, um Verwirrung zu vermeiden, wohl unterſcheiden, ob die Eintheilung den Begriff der Kirche, oder die Kirche als ſichtbare Erſcheinung betreffe. Der Begriff iſt ein doppelter, ein idealer und ein empiriſcher; und darauf gründeten unſere Theologen die von den Römiſchen ſo angefochtene Eintheilung [644]) in die ſichtbare und unſichtbare Kirche. Die ſichtbare erklärten ſie für die ganze Menge der Chriſten,

---

643) J. F. Bahrdt, diss. de infallibilitate ecclesiae ad a Joh. 2, 20. 27. Lips. 1755. 8. (Blau) Kritiſche Geſchichte der kirchl. Unfehlbarkeit. Frankf. 1791. 8. (Werkmeiſter) Th. Freykirch, oder freimüthige Unterſuchungen über die Unfehlbarkeit der kath. Kirche, von einem kathol. Gottesgel. 1. B. Frankf. u. Lpz. 1792. 8. E. Schwarzhuber, Gedanken über die Einwendd. gegen die Untrüglichk. der Kirche. Salzb. 1794. 8.

644) Die Römiſchen warfen den Unſrigen vor, ihre Lehre ſey neu und folglich falſch, weil ſonſt die wahre Kirche vor ihnen noch gar nicht exiſtirt haben könne, da doch Jeſus ſage, daß ſie ſtets da ſeyn und dauern ſolle. Da beriefen ſich die Unſrigen darauf, daß Jeſus die unſichtbare (ideale) Kirche gemeint habe, die in den unter den ſichtbaren Kirchen zerſtreuten wahren Chriſten beſtehe.

die auf Erden leben; die **unſichtbare** für die Menge aller wahren, d. i. gläubigen und gebeſſerten, Chriſten, die ſich unter der Zahl jener befinden. Bezieht man dieſe Eintheilung auf die empiriſche Kirche: ſo iſt ſie unſtatthaft, weil ſie nicht wirklich theilt, indem die Glieder der unſichtbaren Kirche nicht nur ebenfalls zur ſichtbaren gehören, ſondern auch keine Geſellſchaft, die man einer andern entgegenſetzen könnte, bilden. Dann wäre der Unterſchied zwiſchen eccles. visibilis und invisibilis nicht mehr eine Eintheilung, ſondern bloß eine Diſtinction („non exprimit, wie **Erneſti** thes. th. p. 64. ſagt, diversas species ecclesiae, sed diversos ejus respectus“), die jedoch unverwerflich, und in mancher Hinſicht nützlich iſt. Bezieht man aber dieſen Unterſchied auf den Begriff der Kirche, als Religionsgeſellſchaft der Bekenner des Evangeliums: ſo zerfällt dieſer Begriff allerdings in zwei Arten, in wiefern er nämlich ideal entwickelt, oder empiriſch, aus der Erfahrung, aufgefaßt wird. Die unſichtbare Kirche iſt mit der idealen identiſch, und verhält ſich zur ſichtbaren, wie die Idee zur Erſcheinung. Bei jener erkennt man die Mitglieder an dem chriſtlichen Leben, welches bezeugt, daß ſie der Geiſt Gottes treibt; bei dieſer erkennt man die Mitglieder an dem äußerlichen Bekenntniſſe und der Taufe. Die ideale Kirche kann man auch, in wiefern ihre Mitglieder mit den Hinderniſſen der chriſtlichen Vollkommenheit in dieſem Leben kämpfen, als eine **ſtreitende**, und in wiefern ſie in der Ewigkeit dieſe Hinderniſſe überwunden haben, als eine **triumphirende** betrachten, nicht aber die empiriſche Kirche[645]). —

---

645) Ecclesia militans nannte man die Kirche, in wiefern ſie hier mit äußerlichen und innerlichen Feinden ſtreitet, triumphans, die Auserwählten im Himmel. Doch hat offenbar die erſtere ein ganz andres genus, als die letztere. Man gründete dieſe für die Wiſſenſchaft unbrauchbare Diſtinction auf Hebr. 12, 23. Apok. 12, 7. Auch iſt die Eintheilung tropiſch, und ſchon deshalb nicht zu billigen.

Auf die Kirche als ſichtbare Erſcheinung beziehen ſich die Eintheilungen: a) in die wahre und falſche, die ſchon erläutert worden iſt; b) in die allgemeine Kirche (universalis), oder die ganze Menge der Verehrer Jeſu (die eccles. catholica), und in beſondere (particulares) Kirchen, z. B. die römiſche, die evangeliſche u. ſ. w., was aber auch mehr eine Diſtinction, als eine Diviſion iſt, weil das erſte Theilungsglied (die eccl. univers.) alle Partikularkirchen, alſo das ganze Theilungsglied ſchon umfaßt; c) in eccles. collectivam s. syntheticam, die Menge der Individuen, aus denen eine Kirche beſteht, und repraesentativam, die Geſellſchaft der Kirchenglieder, welche von den übrigen bevollmächtigt ſind, das Beſte der Kirche zu beſorgen, als die Concilien, und, im Sinne der römiſchen Kirche, beſonders die Prieſterſchaft. Auch dieſe Eintheilung iſt aus demſelben Grunde bloße Diſtinction, und es iſt unlogiſch, die letztere eine Kirche zu nennen, da ihre Mitglieder nicht eine religiöſe Geſellſchaft bilden, ſondern entweder vorübergehend zuſammentreten, um gewiſſe Rechte der Kirche im Namen derſelben auszuüben, oder, wie die Prieſterſchaft, nur zum Dienſte in der Kirche vorhanden ſind.

§. 207.

Beurtheilung der kirchlichen Lehre c) von der Kirchengewalt überhaupt.

Nach dem N. T. iſt die chriſtliche Kirche eine Theokratie, deren Grundgeſetz die in der heiligen Schrift niedergelegte Lehre iſt. Denn es lehrt, daß der erhöhte Chriſtus das Haupt der Kirche (Eph. 1, 22. f. 4, 15 f. Kol. 1, 18. 1 Kor. 8, 6. 12, 5.), und zwar das alleinige Haupt (Joh. 10, 30. 1 Kor. 12, 5. 8, 6. Eph. 4, 5.) derſelben, der Grund, worauf ſie erbaut ſey (1 Kor. 3, 11. Gal. 1, 8. Eph. 2, 20—22.), der Hirte und Führer aller ſeiner Bekenner ſey (Joh.

10, 12. 1 Petr. 5, 4. Hebr. 13, 20.). Er ſey für ſie das, was die Seele für den Leib ſey (1 Kor. 12, 13. Eph. 4, 4.), erhalte und erweitere ſeine Kirche (Matth. 28, 18. 20. Mark. 16, 17 f. Joh. 14, 18 f. Apoſt. 4, 10. Eph. 4, 16.), bekämpfe ihre Feinde (Joh. 16, 33. Matth. 16, 18. Apoſt. 11, 19—26. Hebr. 10, 13. 1 Kor. 15, 23.) und ſorge überhaupt für ſie mit Liebe (Joh. 14, 27. Apoſt. 2, 33. Eph. 4, 8. 1 Kor. 12.). Denn er iſt erhöht zur Rechten Gottes und herrſcht als Herr über alles, namentlich über die Menſchen; Matth. 20, 21. (vergl. Pſ. 110, 1.) 28, 18. Apoſt. 2, 33. 5, 31. Eph. 1, 10. 21 f. Kol. 1, 17. 2, 10. 1 Kor. 15, 27. Phil. 2, 9. Hebr. 2, 8. 1 Petr. 3, 22. [646]).

Nirgends aber ſagt das N. T., daß Chriſtus ein ſichtbares Oberhaupt der Kirche als ſeinen Vicarius verordnet habe. Dieſes behauptet jedoch die römiſche Kirche, welche den Papſt als den ſichtbaren Statthalter Chriſti betrachtet, und daher mit Recht durch das Prädikat der päpſtiſchen Kirche charakteriſirt wird. Nach ihren Grundſätzen iſt die Kirche eine Monarchie, deren ſichtbares Oberhaupt, der Papſt, nebſt der Prieſterſchaft, die geſetzgebende und vollziehende Gewalt jure divino beſitze [647]). Die Gründe, auf welche man dieſes Primat

---

646) Der Unterſchied, den die ältern Theologen, z. B. Buddeus th. dogm. p. 1266., machen, zwiſchen influxus Christi physicus durch die Gnadenmittel zur Beſſerung, und moralis durch ſein Verdienſt zur Rechtfertigung, gründet ſich auf eine falſche Vorſtellung von den Gnadenwirkungen, und iſt an ſich zweideutig.

647) Ueber die Geſchichte des Papſtthums und die Nichtigkeit ſeiner Anſprüche ſ. E. Sal. Cyprian: überzeugende Belehrung vom Urſprung und Wachsthum des Papſtthums. Gotha, 1719. — zuletzt Frankf. 1783. 8. — Justini Febronii (Jo. Nic. ab Hontheim) de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis. Bouillon (Frankf.) 1763. 4. ed. 2. 1765. Tom. II. Frkf. u. Lpz. 1770. Tom. III. IV. 1772 u. 74.

ſtützt, ſind aber alle unhaltbar. Man berief ſich 1) darauf, daß Chriſtus Matth. 16, 18. Joh. 21, 25 ff. dem Apoſtel Petrus dieſes Primat in der Kirche ausdrücklich übertragen habe [648]). In der erſten Stelle ſteht οἰκοδομεῖν offenbar von der Entſtehung der Kirche, nicht von ihrer Beherrſchung, und Petrus wird nicht für ihren Oberherrn, ſondern für einen der erſten und wirkſamſten Verbreiter derſelben erklärt. Jeſus gibt hier dem Petrus, der eigentlich Simon hieß, einen andern Namen und ſpricht dabei aus, was er von der Feſtigkeit und Charakterſtärke des Petrus, die ihm einen Felſen vergleichbar mache, erwarte, nämlich daß er bei Gründung (dem οἰκοδομεῖσθαι) der Kirche vor andern thätig ſeyn werde. Es war alſo lediglich eine perſönliche Beſchaffenheit des Petrus, auf welche ſich Jeſu Rede bezieht, und ſie gilt daher auch, wie ſchon Ter-

---

4. Die Souverainität des Papſtes hat keinen hiſtoriſchen Grund. Lpz. 1791. 8. — Geſchichte der Entſtehung, des Wachsthums und der Abnahme der päpſtl. Univerſalmonarchie. A. d. Italien. Frkf. 1795. 8. J. G. Rehr: Geſchichte des Papſtthums ſeit ſeiner Entſtehung bis auf die jetzige Zeit; 2 Thle. Lpz. 1801 f. 8. Außerdem ſ. das in der 635ſten Anmerkung angef. Hauptwerk v. Planck. — Ludw. Timoth. Spittlers Geſchichte des Papſtthums nach deſſen akademiſchen Vorleſungen. Mit Anmerkk. herausg. von J. Gurlitt. Für den allgemeinen Gebrauch erneuert und vervollſtändigt von H. E. G. Paulus. Heidelb. 1826. 8. Neuere Vertheidiger des Papſtthums ſind Stolberg in ſeiner Geſchichte d. Religion Jeſu, womit die Abfertigung deſſelben v. Paulus im Sophronizon 3. Heft. S. 131. ff. u. Gottfr. Angel. Fiſcher: Die Lehre der kathol. Kirche von dem römiſchen Biſchofe als dem ſichtbaren höchſten Oberhaupte dieſer Kirche. München 1819. 8., ferner die Recenſ. in d. Lpz. Lit. Zeit. Jahrg. 1821. No. 121. zu vergleichen iſt.

648) Ueber dieſe Stellen ſ. C. J. Huth: Petrus non petra; Matth. 16, 18. Erlang. 1759. 4. M. Butſchany: Unterſuchung der Vorzüge des Apoſtels Petrus. Hamb. 1788. 8. J. A. T. Bielke progr. de primo theologiae chr. stricte sic dictae principio, Matth. 16, 16—18. Stettin 1790. fol.

tullian (de pudicit. c. 21.) ſehr nachdrücklich erinnert, nur der Perſon des Petrus, und ſeinem Charakter, der ſich auf Andere nicht vererben läßt. Origenes (comment. in Matth. Tom. XII. 10 sq.) zeigt ſehr ausführlich, daß aus den Worten: Du biſt Petrus ꝛc. nicht folge, daß die Kirche auf Petrus allein gebaut ſey, daß dadurch der Würde der andern Apoſtel nichts derogirt werde, und daß Jeſu Wort von jedem gelte, der ſo wie Petrus beſchaffen, oder ein geiſtiger Petrus ſey. Merkwürdiger iſt der Gebrauch, den Cyprian von den Worten: Du biſt Petrus ꝛc. macht. Er findet darin (epist. 27.) nicht die Gründung des römiſchen Primats, ſondern des biſchöflichen Amtes überhaupt, und ſucht die Einheit des Biſchofamtes gegen die Spaltungen, die ſich damals einige vom niedern Klerus erlaubten, unter andern auch dadurch zu erweiſen, daß er bemerkt, das biſchöfliche Amt der Kirche habe mit Einem, nämlich dem Petrus, angefangen, ſey alſo gleich urſprünglich in einer Einheit gegründet worden, und folglich müßten noch jetzt alle Biſchöfe ſich als eine Einheit anſehen *).

---

*) Die oft gemißbrauchten Worte Cyprians (de unitate eccles. p. 195.) ſind: „Hoc (das Schisma) eo fit, dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur, nec magistri coelestis doctrina servatur. Quae si quis non consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio (daß alle Biſchöfe ein Ganzes bilden) est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur dominus ad Petrum (Matth. 16, 18.): Tu es Petrus etc. Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit.: pasce oves meas (Joh. 21.). Super illum unum aedificat ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis apostolis omnibus post suam resurrectionem parem potestatem tribuat et dicat (Jo. 20.): Sicut misit me pater et ego mitto vos etc. tamen, ut unitatem (die Einheit ihres biſchöflichen Auftrags) manifestaret, unitatis eius originem (alſo den Urſprung, nicht die potestas ſelbſt) ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et caeteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potesta-

Bei dieſen Erklärungen der älteſten Kirchenväter ſtellt ſich die Vermuthung (Schultheß vom Abendmahle, S. 21 f.), daß die Stelle beim Matthäus eine ſpätere Interpolation ſey, als ganz ungegründet dar. — Auch ſieht man aus Matth. 18, 18., daß Jeſus allen Apoſteln einerlei Aufträge und Rechte gegeben hat. In der Stelle Joh. 21, 15 ff. aber heißt weiden nichts anders als lehren. Jeſus ſagt nicht: Du allein ſollſt meine Lämmer weiden, ſondern er trägt hier dem Petrus das Apoſtelamt, deſſen er ſich durch ſeine Verläugnung unwürdig gemacht hatte, aufs neue auf, ſo wie er Joh. 20, 21. Matth. 28, 19 f. daſſelbe Geſchäft allen Apoſteln ohne einigen Unterſchied aufgetragen hat. Hätte aber auch Jeſus den Apoſtel Petrus hier für den Vornehmſten der Apoſtel erklärt; ſo iſt davon bis zu einem Oberhaupte und Regenten der Kirche noch ein großer Sprung. Jeſus kann auch um ſo weniger an einen Primat gedacht haben, da er nach Matth. 18, 20. 28, 20. nicht wie ein irdiſcher König eines Stellvertreters bedarf, und jeden Rangſtreit bei ſeinen Apoſteln ausdrücklich tadelte, Luk. 22, 24—28. Matth. 23, 8—12. Auch findet ſich nicht die geringſte Spur, daß Petrus unter den Apoſteln einen Primat gehabt habe. Paulus bezeugt vielmehr Gal. 2, 9., daß Jakobus, Petrus und Johannes für die Säulen der Kirche gehalten wurden, und

---

tis, sed exordium ab unitate proficiscitur, et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur." Es iſt offenbar, daß primatus hier nicht den Primat der Gewalt und Ehre, ſondern den Vorzug der Zeit bezeichnet, nämlich daß Petrus den Auftrag noch bei Jeſu Leben empfing, die andern Apoſtel aber denſelben Auftrag erſt nach Jeſu Auferſtehung erhielten. Der Grund, daß das biſchöfliche Amt, weil es mit Einem angefangen habe, auch ſtets eine Einheit bleiben müſſe, iſt freilich ſchwach; aber es iſt klar, daß Cyprian dieſen Grund doch braucht, auf den er auch in ſeinen Briefen, epist. 71. u. 73. zurückkommt.

ſein ſelbſtſtändiges Benehmen gegen Petrus (Apoſt. 15, Gal. 2.) zeigt, daß zu ſeiner Zeit an einen Primat dieſes Apoſtels nichts zu denken war. Hätte aber auch Jeſus dem Apoſtel Petrus wirklich einen Primat übertragen; ſo würde ſich doch mit nichts beweiſen laſſen, daß 2) Petrus das Recht gehabt oder erhalten habe, dieſen Primat an den Biſchofsſitz zu Rom zu knüpfen. Denn wenn auch Jeſus den Petrus mit den Worten: „du biſt Petrus ꝛc.“ zum Vorſteher der Apoſtel oder zum erſten unter ihnen ernannt hätte; ſo wäre doch dieſes ein perſönlicher Vorzug des Apoſtels geweſen, den Petrus eben deßwegen auf einen andern nicht übertragen konnte. Jeſus ſagt ja nicht: du ſollſt Primas ſeyn, und auch den Primat vererben können. Die römiſchen Theologen berufen ſich daher 3) darauf, daß Petrus Biſchof von Rom geweſen ſey, und daß aus der Natur dieſes Amtes folge, daß es mit allen Prärogativen, die Petrus beſeſſen habe, an ſeine Nachfolger übergegangen ſey. Wenn man aber auch zugibt, daß Petrus in Rom geweſen und dort geſtorben iſt; ſo iſt doch gewiß, daß er dort nicht als Biſchof, ſondern als Apoſtel war. Wäre er aber auch Biſchof geweſen, ſo hätte er doch den Primat als Apoſtel, nicht aber als römiſcher Biſchof beſeſſen, folglich auch ihn nicht an ſeine Nachfolger vererben können. Denn als Jeſus ſprach: du biſt Petrus, war Petrus weder Biſchof, noch exiſtirte eine chriſtliche Gemeinde zu Rom, ſondern er war Apoſtel, und als zu einem Apoſtel ſagte Jeſus: du biſt Petrus ꝛc. Wäre Petrus Primas geweſen, ſo hätte der Primat bei ſeinem Tode nicht auf ſeinen Nachfolger im Biſchofamte, ſondern auf einen andern Apoſtel übergehen müſſen, da bei Petrus Tode gewiß noch Apoſtel, wenigſtens Johannes, am Leben waren. Auch hat die älteſte Kirche von einem Primat des Petrus oder des römiſchen Biſchofs nichts gewußt, viel weniger ihn anerkannt. In den apoſtol. Conſtitutionen ſteht nicht nur Petrus ohne alle Auszeichnung in der Reihe

der andern Apoſtel, und heißt deren Mitapoſtel, ſondern eben ſo ſtehen auch die erſten Biſchöfe von Rom, Linus und Clemens (const. cap. VII. c. 46.) bei Aufzählung der Biſchöfe nach dem Biſchof Jakobus zu Jeruſalem ohne alle Auszeichnung. Origenes nennt nach Galat. 2, 9. Jakobus, Petrus und Johannes die Säulen der Kirche und Chriſtum das Haupt (homil. in Exod. IX. §. 3.), den Paulus aber (homil. in Numer. IV.) den größten Apoſtel. Clemens von Alexandrien (Euseb. hist. eccl. II, 1.) rühmt die Apoſtel Petrus, Jakobus und Johannes, daß ſie nach Jeſu Himmelfahrt nicht um den Ehrenplatz geſtritten, ſondern dieſen dem Biſchof Jakobus zu Jeruſalem überlaſſen hätten. Hegeſippus erzählt nach Euſebius hist. eccl. II, 23., daß Jakobus der Gerechte die Kirche überkommen habe. Euſebius ſagt, daß es zur Zeit des Kaiſers Domitian noch Verwandte Jeſu gegeben habe, und bemerkt von ihnen (hist. eccl. III, 32.), ſie ſtänden als Märtyrer und Verwandte Jeſu der ganzen Kirche vor (προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας.) — Cyprian in der angef. Stelle (de unit. eccl. p. 195.) ſagt ausdrücklich, die andern Apoſtel hätten mit Petrus gleiche Gewalt und Ehre bekommen. Aus den Briefen Cyprians und des römiſchen Clerus erhellt klar, daß man zwar die Kirche zu Rom und ihren Biſchof, als den Biſchof der Hauptſtadt des Reichs ehrte, daß man aber alle Biſchöfe an Rechten für gleich hielt. Cyprian behandelt den römiſchen Biſchof durchaus als ſeinen Collegen, nirgends als Vorgeſetzten. (Man ſ. Cyprians Briefe, beſonders ep. 13. 31. 71.) Vielmehr zeigt die Geſchichte, wie es allmälig, und wodurch es kam, daß das Abendland den römiſchen Biſchof endlich als Oberhaupt der Kirche betrachtete; denn die morgenländiſche Kirche, die wenig zahlreichen unirten Griechen ausgenommen, hat ihn nie dafür anerkannt. Eben ſo wenig mag 4) ein päpſtlicher Primat nothwendig ſeyn, um die innere und äußere Einheit der Kirche

zu erhalten. Dieſe Einheit iſt nicht nur in der katholiſchen Kirche ſelbſt nicht vorhanden, wo über die Gnadenwirkungen, das Verhältniß der Concilien zum Papſte, den Probabilismus der Jeſuiten u. a. ſo viele Streitigkeiten geführt worden ſind, ſondern das Papſtthum hat auch die Losreißung der griechiſchen Kirche, und das Entſtehen der evangeliſchen Kirchen und einer Menge, zum Theile noch fortdauernder Parteien nicht verhindern können, ſondern vielmehr veranlaßt. Noch weniger iſt 5) ein Primat erforderlich, „um die von Jeſu gelehrten Wahrheiten und Lebensregeln als ſolche zu erklären, und ihre Uebereinſtimmung und Verbindung als unbezweifelt und erwieſen darzuthun.“ Dadurch würden Jeſus und die Apoſtel dem Papſte unterworfen, und wenn dieſe Macht der authentiſchen Interpretation aus den Worten „du biſt Petrus ꝛc.“ erwieſen werden ſoll; ſo müßte der Papſt auch dieſe Worte, auf denen ſeine Macht zu erklären ruhen ſoll, zuvor mittels dieſer Macht erklären; was ein recht handgreiflicher Zirkel wäre. Vielmehr iſt es pflichtwidrig, ſtatt den Ausſprüchen des Evangeliums den Entſcheidungen eines irrſamen Menſchen zu gehorchen, durch den die Summe der göttlichen Wahrheiten eine unendliche Reihe von Zuſätzen bekommen kann. Und obgleich die Erklärungen des Evangeliums verſchieden ſeyn können, und verſchieden ſind; ſo iſt es doch unſtreitig recht, pflichtgemäß und wohlthätig, daß ſie durch die Kraft der Wahrheit und der Gründe allmälig ausgeglichen, nicht aber durch Befehle eines Einzelnen und deſſen Bann und Strafen entſchieden werden. Auch die griechiſche Kirche und die apoſtoliſche hatte keinen Papſt als Richter der Glaubensſtreitigkeiten, ſondern man entſchied die Sache auf Synoden. Am beßten aber thut man, man läßt nach Jeſu Gleichniſſe (Matth. 13, 24—30.) die Verſchiedenheit der Glaubensanſichten, wie auch ſchon Paulus im 1 Br. an die Korinther wollte, ſich ſelbſt ausgleichen, ohne richtend, verfolgend dazwiſchen zu treten. Auch bedarf man

keinen Papſt zur Einheit des Kirchenregiments. Dieſe Einheit war 10 Jahrhunderte lang da, ehe die römiſchen Biſchöfe Päpſte wurden, und ſie wird überall erreicht werden, wo in jedem Volke der Fürſt an der Spitze der Direction der Kirche ſteht. Auch iſt die chriſtliche Kirche ſo ausgebreitet über alle Theile der Erde, und darum nach der Beſchaffenheit der Völker das Kirchenregiment ſo verſchieden, daß es eben ſo wenig räthlich als möglich iſt, alle Chriſten von einem Mittelpunkte aus, und durch Einen zu leiten. Noch weniger wird dieſes möglich ſeyn, wenn das Chriſtenthum ſeine Beſtimmung erreicht, die Religion aller Völker zu werden.

Der ſichtbare Stellvertreter Jeſu, den er auf Erden zurück ließ, iſt vielmehr ſeine Lehre, 1 Kor. 3, 11. Gal. 1, 8., welche die Herrſchaft über ſeine Gemeinde führt, und die letzte und höchſte Norm des Glaubens und Lebens für Chriſten iſt und allein ſeyn kann, weil nur ſie uns den Willen Jeſu bekannt macht. S. §. 39.

Alle Kirchengewalt aber, oder das Recht, ſich als Geſellſchaft zu conſtituiren, und die für den Zweck der Geſellſchaft nothwendigen Einrichtungen zu treffen, und zu handhaben, ruht in der Geſammtheit der Gemeinde ſelbſt *). Die Richtigkeit dieſer Behauptung der ſymb.

---

*) Es ſind in neuerer Zeit ſehr viele Schriften über die Rechte und Conſtitution der Kirche erſchienen, die theils über das Ganze, theils über das Einzelne ſich verbreiten. Im Allgemeinen mögen hier genannt werden: Th. Schmalz, natürliches Kirchenrecht. Königsb. 1795. 8. Verſuch eines natürl. Kirchenrechts aus d. Natur des Begriffs einer Kirche entwickelt. Berl. 1799. 8. Allgemeines Religions-, Kirchen- u. Staatsrecht aus Grundbegriffen entwickelt. 1809. 8. Jonath. Schuderoff, Grundzüge zur evangeliſch-proteſt. Kirchenverfaſſung und zum evang. Kirchenrechte. Lpz. 1817. 8. Vergl. Oppoſitionsſchrift 1. B. 3. St. E. Zimmermann, Grundzüge zu einer evang. Kirchenverfaſſung; in ſ. Magaz. für Predigerwiſſenſchaften. 1. B. J. E. Greiling, über die Urverfaſſung der apoſtol. Chriſtengemeinden. Halberſt. 1819. 8. Fr. Puſtkuchen, die Rechte der chriſtl. Religion über die Ver-

BB. ergibt ſich aus dem natürlichen Rechte aller Geſellſchaften, beſonders aus der Analogie der Kirche mit dem Staate und jeder andern Privatgeſellſchaft, welche ſich ihre Einrichtung und Verfaſſung ſelbſt geben, ihre Vorſteher wählen, Bedingungen der Aufnahme neuer Mitglieder feſtſetzen ꝛc. darf, und aus dem Zwecke der Kirche, den ſie als moraliſche Perſon erreichen ſoll. Der ihr aufgegebene Zweck, die beſeligenden Wirkungen des Chriſtenthums über alle ihre Glieder zu verbreiten, gibt ihr auch das Recht, von allen Mitteln Gebrauch zu machen, welche an ſich erlaubt ſind, und zu dieſem Zwecke führen [649]). Dieſes zeigt auch das Beiſpiel der erſten Kirche. „So wie ſich die Mutterkirche zu Jeruſalem „gebildet hatte, beriefen die 12 Apoſtel eine Primär„verſammlung, gaben das Amt der Almoſenpflege ihren „Committenten zurück, um neue Vorſteher der Verſor„gungsanſtalt zu wählen (Apoſt. 6, 2—6.), und ſie „behielten ſich nur das Recht der Ordination nach jüdi„ſcher Sitte vor; die Gemeinde ſendet einen Abgeordne„ten nach Antiochien, mit den dortigen Helleniſten zu „fraterniſiren, Apoſt. 11, 22.; und aus der Mitte die„ſer wird wieder Saul und Barnabas zu einer Miſſion „nach Vorderaſien abgeordnet. Nach ihrer Rückkehr „ſchickte ſie die Gemeinde zu Antiochien auf das ſoge„nannte erſte Concilium zu Jeruſalem; hier werden ſie „von der Gemeinde, den Apoſteln und Aelteſten empfan„gen; Petrus und Jakobus verordnen nicht, ſondern ge-

faſſung chriſtl. Staaten. Schleswig 1822. 8. H. Stephani, das allgemeine kanoniſche Recht der proteſt. Kirche in Deutſchland. Tübing. 1825. Krug, das Kirchenrecht nach Grundſätzen der Vernunft und im Lichte des Chriſtenthums. Lpz. 1826. 8. Die ausführl. Literatur ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 749—762.

649) S. Ammon, wiſſ. pr. Dogm. S. 282. Junge, Döderl. chr. Rel. 12. Thl. S. 708. Döderlein inst. II. p. 834. Von der Staats- und Kirchengewalt, im krit. Journ. d. neueſt. th. Lit. 1813. S. 118 ff. C. Schmitz, de potest. legislator. eccles. Heidelb. 1792. 4.

„ben nur Stimmen, die erſt durch den Beitritt der gan„zen Verſammlung ſich in einem gemeinſchaftlichen Be„ſchluß verwandeln, Apoſt. 15, 1—27." (Ammons krit. Journ. d. th. Lit. 1813. S. 118.) So verlangt auch Paulus 1 Kor. 5, 2. 13., die Gemeinde zu Korinth ſolle einen Blutſchänder ſelbſt ausſtoßen, und verſichert 2 Kor. 1, 24., er wolle nicht etwa nach Willkür über ihren Glauben gebieten.

In der Kirche ſelbſt alſo, als einer moraliſchen Perſon, die nicht nur ein menſchliches, moraliſches, ſondern, als göttliches Inſtitut, auch ein göttliches Recht hat zu ſeyn, ruht alle Kirchengewalt, ſowohl die geſetzgebende als die vollziehende. Während ihres irdiſchen Lebens übten Jeſus und die Apoſtel dieſe Kirchengewalt, und nach ihrem Tode ſind die Schriften der Apoſtel, oder die Urkunden der chriſtlichen Religion das Conſtitutionsbuch der chriſtlichen Kirche. Nach dieſem muß ſich die Kirche bei Ausübung ihrer Gewalt, als nach einer göttlichen Auctorität richten, und gegen daſſelbe kann ſie nie entſcheiden, ohne nicht ſich ſelbſt, und den Grund, auf dem ſie ruht, zu zerſtören. Wo aber das Conſtitutionsbuch keine Beſtimmungen enthält, da muß die Kirche nach dem Geiſte und Zwecke des Chriſtenthums überhaupt entſcheiden, und hierbei alles der Wohlfahrt der bürgerlichen Geſellſchaft gemäß einrichten. Denn ob ſie gleich göttlichen Urſprungs iſt, ſo muß ſie als äußere Geſellſchaft, in allen Ordnungen, welche ihre Form unter den Menſchen beſtimmen, ſich, wie jede andere Geſellſchaft, nach den unveränderlichen Ideen des Rechten und Wohlthätigen richten.

Zur geſetzgebenden Gewalt aber gehört Folgendes: 1) das jus confessionis et fidei, das Recht, das Conſtitutionsbuch d. i. das N. T. auszulegen, die Auslegung zu bekennen und ſie als öffentlichen Lehrbegriff zu ſanctioniren. Zwar ſteht es jedem einzelnen Mitgliede der Kirche frei, ja es iſt ihm Pflicht, das Conſtitutionsbuch

der Kirche ſelbſt zu leſen, und ſich aus ihm mit dem Willen Gottes bekannt zu machen, weil jeder perſönlich zum Gehorſam gegen dieſen Willen verpflichtet, und für ſeinen Ungehorſam perſönlich verantwortlich iſt; zwar iſt es auch jedem Einzelnen frei gegeben, den Sinn des Conſtitutionsbuches nach ſeiner Ueberzeugung aufzufaſſen und zu erklären; aber der Einzelne kann darum nicht das Recht haben, ſeine Privatanſicht zum Geſetz zu erheben, weil es die Natur des Geſetzes iſt, der Ausdruck des Willens oder der Geſinnung Aller zu ſeyn. Er darf ſie aber der Gemeinde vorlegen, und muß erwarten, was dieſe darüber urtheilen wird; ſo wie der einzelne Staatsbürger über die politiſchen Geſetze zwar urtheilen darf, aber kein Recht hat, daran eigenmächtig zu ändern, oder ſich vom Gehorſam gegen dieſelben zu dispenſiren. Dieß iſt es, was man forderte, wenn man Gewiſſensfreiheit, die man oft mit der Toleranz verwechſelte, verlangte *). Die Gewiſſensfreiheit nämlich, welche Paulus 1 Theſſ. 5, 21. 1 Kor. 10, 15. den Chriſten zuſpricht, iſt das Recht, die Gründe des Glaubens prüfen und das Reſultat öffentlich bekannt machen zu dürfen, womit zugleich das Recht verbunden iſt, aus dem kirchlichen Vereine, wenn man will, herauszutreten. Sie gründet ſich zuletzt auf das im 24ſten §. dargeſtellte Verhältniß zwiſchen Vernunft und Offenbarung, das noch mehr zwiſchen der Vernunft und der öffentlichen Erklärung der Offenbarung ſtatt finden muß, da letztere etwas Menſchliches iſt.

Hieraus ergibt ſich auch die Bedeutung ſymboliſcher Bücher der Kirche. Nothwendig iſt in jeder religiöſen Gemeinſchaft ein öffentliches Ausſprechen der gemeinſamen Ueberzeugung. Denn wenn jeder ſeine Privatmeinung für ſich haben wollte, ſo fehlte der Kirche der weſentliche

---

*) Die zahlreichen Schriften hierüber ſ. in der ſyſtematiſchen Entwickelung S. 756 ff.

Charakter der Gemeinſamkeit. Eine andere Frage aber iſt es, wie viel man als öffentliches Bekenntniß ausſprechen ſolle. Hierüber gibt Jeſu Ausſpruch Joh. 17, 3. eine Beſtimmung, nach welcher es im Allgemeinen genug wäre, den Glauben an Einen Gott und an Jeſum als den Chriſtus zu bekennen. Indeſſen iſt dieſes Bekenntniß für eine Kirche, die ſich empiriſch aus andern Kirchen herausgebildet hat, wie die evangeliſche, nicht genug, denn dieſe muß ſich in ihrem Bekenntniſſe zugleich von andern kirchlichen Gemeinſchaften abgränzen: ſie bedarf daher ſymboliſcher Bekenntniſſe. Dieſe ſind von der Kirche ſanctionirte Erklärungen über den Inhalt und Sinn der göttlichen Offenbarung. Die Kirche darf ſymboliſche Bücher machen, und die öffentlichen Lehrer, als ſolche, verbindlich machen, ihre öffentlichen Vorträge darnach einzurichten. Dieſes Recht kann aber auf keine Weiſe dem Fürſten oder dem Staatsoberhaupte zukommen, weil der Staat in ſeiner ganzen Natur nichts hat, was ihn fähig machte, oder ihm das Recht gäbe, über religiöſe Wahrheiten zu entſcheiden; — auch nicht dem Fürſten als erſtem Mitgliede der Kirche, weil der Einzelne nie beſtimmen kann, was die Ueberzeugung Aller ausſprechen ſoll. Dieſes Recht, das die Kirche immer ausgeübt hat [650]), kann unter den jetzigen Umſtänden von ihr nicht aufgegeben werden, weil das öffentliche Bekenntniß nebſt der Kirchenverfaſſung einmal dasjenige iſt, was die vorhandenen Kirchen als ein Ganzes darſtellt,

650) G. U. Braſtberger: Ueber den Urſprung und Werth der kirchlichen Gewohnheit, durch ſymboliſche Schriften den Inhalt der chriſtl. Religion feſtzuſetzen; herausg. von Duttenhofer. Ulm 1788. 8. Jo. Phil. Kurzmann: commentat. de vi symbolorum obligandi in vet. eccl. (Preisſchr.) Götting. 1797. gr. 4. Gottl. Guil. Meyer: commentat. librorum symbolicor. ecclesiae nostrae utilitatem et historiam subscriptionis exponens. (Preisſchrift). Götting. 1796. gr. 4. — Andre hierüber erſchienene Streitſchriften, die ſehr zahlreich ſind, ſ. in der ſyſtemat. Entwickel. S. 759 ff.

und von einander unterſcheidet. Daß aber in den ſymboliſchen Bekenntniſſen kein Gewiſſenszwang liege, wie man oft behauptet hat, erhellet daraus, daß dadurch nicht die chriſtliche Wahrheit ſelbſt, ſondern nur die Erklärung von ihr, welche der Kirche zu einer gewiſſen Zeit die richtige ſchien, beſtimmt werden ſoll, wie auch die ſymboliſchen Bücher unſrer Kirche anerkennen (1. Thl. S. 25 f.). Die Symbole der Kirche ſind daher ihrer Natur nach nicht für ewige Zeiten, ſondern nur für ſo lange gegeben, als man ſie für eine richtige Interpretation der Urkunden der chriſtlichen Offenbarung zu halten Urſache hat. Die Lehrer der Religion aber, als die von der Kirche berufenen Dolmetſcher der Religionsurkunden, denen zugleich das Studium derſelben zur Pflicht gemacht iſt, haben das Recht und die Verbindlichkeit, wenn ſie im Laufe der Zeit die Erklärungen der Kirche für unrichtig erkennen, dieſes anzuzeigen und auf Veränderung der Symbole anzutragen; ein Recht, zu deſſen Uebung beſonders die Synoden ein geſetzliches Mittel darbieten. Die Kirche darf auch den Lehrern für ihre Perſon die Gewiſſensfreiheit, die jedem Chriſten zuſtehet, nie wehren, nämlich die Prüfung der Religionslehren und der öffentlichen Symbole vorzunehmen, und das Reſultat ihrer Unterſuchung, auch wenn es gegen die kirchliche Lehre ſeyn ſollte, öffentlich bekannt zu machen, weil ſie ſich ſonſt ſelbſt des wichtigſten Mittels berauben würde, ihre Mängel oder Irrthümer zu erkennen, und ſich der chriſtlich-idealen Kirche immer mehr zu nähern. Da das Letztere für ſie Pflicht iſt; ſo ſollte ſie ihr Bekenntniß von Zeit zu Zeit, vielleicht am Ende eines jeden Jahrhunderts, einer Reviſion unterwerfen, um nicht allmälig in Oppoſition zu kommen mit den Fortſchritten der Wiſſenſchaften und der gelehrten Auslegung ihrer Religionsurkunden [651]). Die römiſche Kirche

---

651) Auch unſre ſymbol. Bücher bedürfen einer Reviſion. „Sie

kann dieſes freilich nicht, weil ſie auch die kirchliche Erklärung der geoffenbarten Lehre für etwas Göttliches, Irrthumfreies, folglich Unveränderliches hält, und daher an ihren Glaubensbekenntniſſen nichts reformiren darf; woraus von ſelbſt folgt, daß aus dieſer Kirche im Laufe der Zeit immer neue kirchliche Parteien hervorgehen müſſen. Die evangeliſche Kirche aber, weil ſie die Auslegung der Schrift für etwas Menſchliches hält, das auf vermehrbarer Wiſſenſchaft beruht, folglich verbeſſert werden kann, kann eine ſolche Reviſion anſtellen; — ſie vermag

2) das jus reformandi zu üben, d. h. das Recht, den öffentlichen Lehrbegriff, und darnach die Verfaſſung und den Cultus zu verbeſſern. Hieraus entſteht auch für eine gegebene Anzahl Chriſten, welche die Nothwendigkeit einer Reformation erkennen, das Recht, zu einer Partikularkirche zuſammenzutreten, wenn die andern die Reformation hartnäckig verweigern. Da jedoch jede Trennung möglichſt zu vermeiden iſt; ſo darf man nicht um geringer, ſondern nur um wichtiger Urſachen willen dazu ſchreiten, d. h. wenn davon die Erreichung des Zwecks des Chriſtenthums abhängt. — Da der Kirche der Zweck aufgegeben iſt, die beſeligenden Wirkungen des Chriſtenthums über alle ihre Mitglieder zu verbreiten, mithin ihr auch zukommt, alle erlaubte Mittel für dieſen Zweck in Anwendung zu bringen, ſo hat ſie 3) das jus sacrorum, das Recht, den ganzen Cultus und die Verwal-

---

enthalten, ſagt Ammon in der wiſſenſchaftl. praktiſchen Theologie S. 287. 1) zu viel poſitive Theologie und zu wenig Religion; die religiöſe Moral, ſelbſt in den wichtigſten und ſtreitigſten Artikeln (z. B. der Ehe) geht darin beinahe ganz leer aus; 2) ſie haben keine wiſſenſchaftliche Form, und laſſen daher mehrere Hauptpunkte unentſchieden (z. B. Inſpiration, Kanon); 3) ſie enthalten mehrere unrichtige und der Religion nachtheilige Behauptungen (z. B. über den freien Willen des Menſchen); 4) ſie haben zu viele polemiſche Beziehungen auf damals herrſchende, nun längſt verworfene Irrthümer."

tung der Sacramente zu ordnen, oder, wie man es auch nennt, das jus liturgicum. Da der Cultus theils Ausdruck ſeyn ſoll von der Wahrheit und dem Einfluſſe der religiöſen Ideen, welche die Geſammtheit beleben, theils ſinnliche Darſtellung jener Ideen zu Belebung der innern Religioſität in den Gemüthern; ſo iſt klar, daß er nur durch gemeinſchaftliche Vereinbarung beſtimmt werden kann, mithin das jus sacrorum in der Gemeinde ſelbſt ruht, welche daſſelbe durch diejenigen, die wegen ihres Amtes die Zwecke des Cultus und die Zweckmäßigkeit der Mittel dazu beurtheilen können, dem Lehrerſtande überträgt *). Da die evangeliſche Kirche es für den Zweck des Chriſtenthums hält, die Menſchen von der Herrſchaft der Sünde zur Freiheit der Kinder Gottes zu erlöſen, ſo muß bei ihr der Cultus dieſen Zweck haben, und daher bei ihm die Predigt die Hauptſache ſeyn. Da es jedoch das Weſen der prieſterlichen römiſchen Kirche iſt, durch das Kirchenthum die Menſchen von der Strafe der Sünde zu erlöſen, ſo wird bei ihrem Cultus das prieſterliche Opfer, oder die Meſſe, die Hauptſache ſeyn. Beide Kirchen treten daher in Hinſicht des Cultus weſentlich auseinander. Der römiſche Cultus hat den Zweck, übernatürliche Wirkungen des Heils außerhalb des Gemüths hervorzubringen (bei Gott Straferlaß zu wirken, die Seelen aus dem Fegefeuer zu reißen u. ſ. w.), der evangeliſche aber ſucht natürliche Wirkun-

*) Dieſe Berechtigung der Gemeinde iſt neuerlich beſtritten worden von (J. Ch. W. Auguſti) Kritik der neuen preuß. Kirchenagende. Von einem Freunde der Wahrheit u. Geſchichte. Frankf. 1823. 8. und J. Ch. W. Auguſti, nähere Erklärung über das Majeſtätsrecht in kirchlichen, beſonders liturgiſchen Dingen. Frankf. a. M. 1825. 8. Vergl. Ch. F. v. Ammon, die Einführung der Berliner Hofkirchenagende geſchichtlich und kirchlich beleuchtet. Dresd. 1825. 8. — Dagegen: Ueber das liturgiſche Recht evangel. Landesfürſten. Ein theol. Bedenken von Pacificus Sincerus (Schleiermacher.) Götting. 1824. 8. Mehr hierüber ſ. in der Oppoſitionsſchr. 8. B. S. 456 ff.

gen innerhalb des Gemüths zu erzeugen (zu erleuchten, zu beſſern und den Gebeſſerten zu beruhigen). Jener leitet die Wirkung ab von der myſtiſchen Kraft der Handlung ſelbſt, und den, dem Prieſter durch die Weihe gegebenen übernatürlichen Gaben; dieſer von der durch den Cultus dargeſtellten göttlichen Wahrheit und der moraliſchen Kraft des Cultus aufs Gemüth. Jener verheißt den Chriſten zu ſichern wegen ſeiner Sünden; dieſer ſtrebt ihn zu beſſern und ihn von der Sünde frei zu machen.

Der Gemeinde, als einem Ganzen, kommt ferner zu 4) das jus regiminis, das Recht, ſich ſelbſt zu regieren und das ganze innere Kirchenregiment zu ordnen. Sie hat dabei theils ausdrückliche Vorſchriften des Chriſtenthums zu befolgen, theils alles ſo einzurichten, wie es dem Geiſte deſſelben und dem allgemeinen Zwecke des Chriſtenthums gemäß iſt. Dieſes Recht übte nach Apoſt. 15, 2 ff. und 1 Kor. 4, 11 ff. auch die erſte Kirche, und es iſt dabei zu bemerken, daß diejenigen Einrichtungen der apoſtoliſchen Kirche, welche ſich auf Zeit und Ort gründeten, und mit dem Zwecke des Chriſtenthums in keiner, oder keiner nothwendigen Verbindung ſtehen (z. B. die Gemeinſchaft der Güter), für uns keine verbindenden Vorſchriften ſind. Ferner 5) das jus sacerdotii, das Recht, die Lehrer des Evangeliums und die Verwalter der Sacramente zu wählen, zu weihen und anzuſtellen. (S. den folgenden §.) — Endlich 6) das jus correctionis, oder disciplinae ecclesiasticae, das Recht, die Einzelnen zur Erfüllung der kirchlichen Geſellſchaftspflichten und zur Unterlaſſung alles deſſen, was mit dem Zwecke der Kirche ſtreitet, anzuhalten. Denn wenn ſie überhaupt das Recht hat, zu ſeyn; ſo hat ſie auch das Recht, ihre Beſtimmung zu erfüllen, und die dazu dienlichen Anſtalten zu treffen. Hierin liegt zugleich die Befugniß, die öffentlichen Sitten der Kirchenmitglieder in Aufſicht zu haben (Presbyterien) und ſolche Mitglieder,

welche unverbeſſerlich ſind, von gewiſſen Rechten oder von aller Kirchengemeinſchaft auszuſchließen (jus excommunicationis). S. 1 Kor. 5, 3 ff. Dieſes ganze Disciplinarrecht, das in der evangeliſchen Kirche ſo lange unausführbar bleibt, als dieſe Kirche keine Repräſentation hat[652]), muß nicht nur nach den darüber vorhandenen Geſetzen verwaltet werden, ſondern darf auch an ſich gar keine politiſchen Wirkungen haben, welche vielmehr nur der Staat mit den Kirchenſtrafen verbinden kann.

Dieſe der Kirche zukommenden Rechte ſind aber von ſolcher Beſchaffenheit, daß ſie nicht von allen Mitgliedern der Kirche, wenigſtens nicht immer, gehandhabt werden können, wenn nicht Unordnung, Vernachläſſigung und endliche Auflöſung der Kirche erfolgen ſoll; weil keiner mehr regiert, wo alle regieren. Die Kirche muß daher ihre Rechte Einigen aus ihrer Mitte übertragen, welche dieſelbe in ihrem Namen verwalten. Dieſes kann nun geſchehen: 1) in wiefern ſie für jedes einzelne Geſchäft Repräſentanten aus ihrer Mitte delegirt, die ſich für beſtimmte kirchliche Abſichten ſammeln (Concilien); oder

---

652) Es iſt bekannt, daß über die Wiederherſtellung oder neue Einrichtung der Kirchenzucht in unſrer Kirche ein großer Schriftwechſel geführt worden iſt, der noch fortdauert. — Jon. Schuderoff: Ueber Kirchenzucht. Mit beſonderer Hinſicht auf die proteſt. Kirche. Altb. und Lpz. 1809. 8. C. F. Frizſche: freimüthige Bemerkk. zur Beantwortung der Frage: ob die in der Anleit. zum Entwurfe einer Kirchenordnung für den preuß. Staat vorgeſchlagene Kirchenzucht — anwendbar ſey? Mit einer Vorrede, und (entgegengeſetzten) Bemerkungen von C. F. Brescius. Frkf. a. d. Od. 1818. 8. L. Schaaf: über die Pflichten und Verhältniſſe der Presbyterien in dem preuß. Staate. Magdb. 1818. 8. C. A. Kähler: ſind Kirchenſtrafen ein weſentliches Stück der Kirchenzucht? Magdb. 1818. 8. A. Th. Lehmus: Entwurf einer Presbyterialverfaſſung. Nürnb. 1821. 8. Die Schrift von Lehmus, welche dem Presbyterio eine zu große Gewalt gibt, ſoll Veranlaſſung geweſen ſeyn, daß die Städte Nürnberg und Ansbach gegen die von Baiern beabſichtigte Einführung der Presbyterien im Jahr 1822. feierlich proteſtirten.

2) in wiefern ſie bleibende Repräſentanten, mit der Vollmacht, die beſtehende Ordnung zu erhalten, aufſtellt, und außerordentliche Verſammlungen nur in beſondern Fällen anordnet. Das Letztere iſt natürlich vorzuziehen, da eine ſtete Aufſicht und Direction in der Kirche nothwendig iſt, und die Kirche durch Concilien eben ſo wenig regiert werden kann, als der Staat durch außerordentliche Commiſſionen. – Zu ihrem Repräſentanten kann nun die Kirche entweder Einen allein wählen, und ihm die Verwaltung ihrer Angelegenheiten anvertrauen, oder, weil dieſes in der Praxis unthunlich iſt, Viele, die entweder ſich gleich, oder einander untergeben, und zuletzt Einem untergeordnet ſind, welcher jedoch ſeine Gewalt ebenfalls als eine ihm von der Kirche übertragene anzuſehen hat, und daher von der Kirche abgeſetzt werden kann [653]). Die Kirche mag nun aber einen Weg beſtändiger Repräſentation wählen, welchen ſie will: ſo iſt doch offenbar, daß ſie einen wählen muß, wenn nicht ihr ganzer Zuſtand ſchwankend werden ſoll, und daß ihre Verfaſſung, wie die des Staats, nur in der Maße geſichert iſt, in welcher ihre repräſentative Verwaltung feſt und ſicher geordnet iſt.

Die Repräſentanten der Kirche haben aber, ihrer Natur nach, bloß die Befugniß, den Gang des kirchlichen Weſens zu erhalten, alſo die vollziehende Gewalt, nicht aber ihn zu verändern. Zum letztern, zur Uebung der geſetzgebenden Gewalt, bedarf es beſondrer Vollmachten von der Kirche.

---

653) Aus dieſen Geſichtspunkten betrachten diejenigen Katholiken, welche ein allgemeines Concilium über den Papſt ſetzen, offenbar die päpſtliche Gewalt. Auch iſt hieraus klar, daß die Fürſten, welche in der proteſtantiſchen Kirche der Praxis nach die höchſten Episcopatrechte ausüben, dieſe nur als übertragene Rechte beſitzen, und daß die Kirche die Freiheit hat, ſie ihnen zu entziehen, wenn ſie dieſelben mißbrauchen, obgleich nicht leicht eine Kirche wegen der bedenklichen Folgen, die daraus entſtehen könnten, von dieſem Rechte Gebrauch machen wird.

So lange aber eine Kirche noch keine Repräſentation hat, ſo lange hat ſie auch noch keinen geſetzmäßigen Weg zur Ausübung ihrer Rechte, ſondern iſt dem Zufalle und der Macht Preis gegeben. Die evangeliſche Kirche hat keine ſolche Repräſentation, wenigſtens nur eine ſehr unvollkommene. Denn ihre Conſiſtorien ſind nicht Stellvertreter der Kirche, ſondern Stellvertreter der Fürſten, in deren Namen ſie die Epiſcopatrechte verwalten; die Lehrer aber ſind theils vom Landesherrn, theils von Kirchenpatronen angeſtellt, ſtehen (wenigſtens in den meiſten Ländern) unter ſich in keiner Synodalverbindung, und ſind von den Gemeinden oder der Kirche nicht beauftragt. Man würde alſo ſehr in Verlegenheit kommen, wenn man beſtimmen ſollte, **wer** im Namen der evangeliſchen Kirche ein Concordat abſchließen ſolle*).

§. 208.

d) Vom Verhältniß der Kirche zum Staate.

Daraus iſt auch entſtanden, daß das **Verhältniß** der proteſtantiſchen Kirche **zum Staate** nicht, wie es hätte geſchehen ſollen, durch einen freien Vertrag, ſondern durch Zufall, Umſtände und Willkür beſtimmt worden iſt. (S. **Plancks** Geſchichte des proteſtant. Lehrbegr. 4ter Theil S. 59 ff.). Denn theils ergriffen die proteſtantiſchen Fürſten unaufgefordert die Zügel des Kirchenregiments, theils thaten ſie dieſes auf die Aufforderung Luthers und der Theologen. Aber was auch immer die Reformatoren dem Staate und den Fürſten für Rechte über die Kirche einräumten: ſo handelten ſie dabei doch bloß als Privatperſonen, nicht als Repräſentanten der Kirche, von wel-

---

*) Ueber dieſe Rechte der Kirche und ihre Ausübung, ſo wie über ihr Verhältniß zum Staate ſ. meine Schrift: „Ueber die Unkirchlichkeit dieſer Zeit ꝛc.“ (2. Aufl. Gotha 1822. 8.) S. 144 — 189.

cher ſie keinen Auftrag hatten. Ob nun aber gleich kein ausdrücklicher Vertrag zwiſchen der proteſtantiſchen Kirche und ihren Fürſten geſchloſſen worden iſt, durch welche die erſtere den letztern das ſogenannte höchſte Episcopat aufgetragen hätte: ſo iſt doch ein ſolcher Vertrag als geſchloſſen vorauszuſetzen, weil das Oberhaupt des Staates die Direction der Kirche nach der Natur der Sache auf keinem andern, als vertragsmäßigen Wege erhalten kann, wenn man nicht anders die Kirche als eine Eroberung anſehen will.

Der Staat nämlich kann der Religion nicht entbehren, indem dieſe dahin wirkt, wohin ſeine Macht nicht reicht, nämlich aufs Gewiſſen und das Gebiet der Pflicht. Er kann nur gebieten und belohnen, verbieten und ſtrafen; aber das Herz der Menſchen, die Quelle aller Tugenden und Laſter, zu heiligen, das vermag er nicht. Die weiſeſten Staatenſtifter alter Zeit waren daher auch Stifter einer Kirche. Wenn aber eine Kirche im Staate entſteht, oder ſchon vorhanden iſt: ſo hat der Staat, wegen der ihm obliegenden Sorge für die allgemeine Wohlfahrt, zuerſt ein politiſches Episcopat, d. i. das Recht, von der Kirche, ihrer Lehre, Verfaſſung und Einrichtung Kenntniß zu nehmen, und zuzuſehen (ἐπισκοπεῖν), ne quid detrimenti capiat respublica. Dieſes iſt aber bloß eine polizeiliche Aufſicht, derjenigen gleich, welche der Staat über jede Geſellſchaft in ſeiner Mitte auszuüben berechtigt iſt, und die ihrer Natur nach bloß einen negativen Einfluß des Staats begründet, nämlich das der Kirche zu unterſagen, was der Staat mit der öffentlichen Wohlfahrt unverträglich findet. Dieſes Recht der Aufſicht gebührt alſo dem Staatsoberhaupte als ſolchem, und braucht ihm nicht erſt übertragen zu werden. Dieſes weltliche Episcopat, auch jus majestaticum circa sacra genannt, umfaßt 1) das jus reformandi territoriale, d. i. das Recht des Staatsoberhaupts (nicht kirchliche Veränderungen zu veranſtalten, oder anzubefehlen, ſondern)

kirchliche Veränderungen geſtatten und ſanctioniren zu dürfen, ohne einem andern deßhalb verantwortlich zu ſeyn. Hierauf beriefen ſich die deutſchen Fürſten, als man ihnen wehren wollte, die Reformation in ihren Landen zu geſtatten und zu ſanctioniren. 2) Die inspectio saecularis, d. i. das Recht, von allem, was in der Kirche geſchieht, Kenntniß zu nehmen, und durch das placetum regium das Veto in allen Fällen auszuüben, wo der Staatszweck gefährdet erſcheint. 3) Die advocatia ecclesiae, das Schutzrecht über die Kirche.

Ein anderes aber iſt das kirchliche Epiſcopat, oder das Recht der Direction, das Kirchenregiment. Dieſes ruht in der Kirche ſelbſt und kann nur durch Vertrag an den Fürſten kommen. Da es für den Staat und die Kirche gleich wichtig iſt, in Eintracht zu bleiben, und die letztere des äußern Schutzes des erſtern bedarf: ſo iſt wohl für beide das Zuträglichſte, wenn die Kirche das Oberhaupt des Staates, dafern es ſelbſt zur Kirche gehört, zu ihrem Vorſteher und Director wählt, oder, wie man es ausdrückt, ihm das höchſte Epiſcopat überträgt; ein Ausdruck, deſſen Umfang jedoch nicht nach dem, was in der römiſchen Kirche unter biſchöflichem Rechte oder höchſtem Epiſcopate verſtanden wird, zu beſtimmen iſt, indem der Fürſt dadurch kein Diener des Worts wird, ſondern immer nur der weltliche Director der Kirche bleibt.

In dem wegen Uebertragung des Epiſcopats geſchloſſenen oder als geſchloſſen vorauszuſetzenden Vertrage kann aber die Kirche dem Staate oder deſſen Oberhaupte nur die vollziehende Gewalt, nie aber die geſetzgebende übertragen. Denn ſie hat ein gegebenes göttliches Princip der Geſetzgebung, das Evangelium; ſie darf, wo dieſes nichts beſtimmt, ſich doch nur religiöſen, mit dem Zwecke der Religion und Kirche genau harmonirenden Principien überlaſſen, nie aber ſich bloß politiſchen Beziehungen hingeben. Die geſetzgebende Gewalt kann ſie

daher nur entweder durch Repräſentanten allein ausüben, oder doch vom Staatsoberhaupte nur unter Concurrenz und Beiſtimmung deſſelben ausüben laſſen. Das höchſte Epiſcopat, das nach der Praxis unſrer Kirche dem Fürſten übertragen iſt, iſt daher a) kein geiſtliches Amt, wie das der Diener des Worts, ſondern ein kirchliches; b) es iſt ein übertragenes Amt; das Staatsoberhaupt handelt, in wiefern er das Regiment in der Kirche führt, als Bevollmächtigter; er iſt nicht geborner, ſondern erwählter Vorſteher und Regent der Kirche, wenn auch gleich nie eine Wahlcapitulation exiſtirt hat; er kann daher c) die ihm gegebene Kirchengewalt nur ſo, wie ſie ihm übertragen iſt, verwalten, nämlich nur vollziehend, nie geſetzgebend; und er kann daher d) weder den Lehrbegriff beſtimmen, noch Ceremonien anordnen, noch die Verfaſſung der Kirche ändern, ohne Einwilligung der Kirche oder ihrer Repräſentanten *). Da aber die Religion als Sache der Erkenntniß und des Gewiſſens kein Zwangsrecht zuläßt: ſo kann das Oberhaupt des Staates, als Regent der Kirche, einzelnen Mitgliedern die

*) So iſt das Verhältniß des Staatsoberhaupts zur Kirche in England und Rußland beſtimmt. In der engliſchen Epiſcopalkirche ſind die Biſchöfe die Repräſentanten der Kirche unter der Direction des Königs, dem jedoch nicht das Recht zuſteht, biſchöfliche Handlungen zu verrichten. In Rußland iſt es die heilige Synode, deren Oberhaupt zwar der Kaiſer iſt, aber nur eine verneinende Stimme hat. Auch in der evangel. Kirche übten anfangs die Fürſten das Epiſcopatrecht nur nach genommener Rückſprache mit ihren Theologen. Soll aber unſre Kirche eine feſtere Geſtalt bekommen, und ein Organ erhalten, durch das ſie auf ordnungsmäßigem Wege in der Verbeſſerung ihres Zuſtandes fortſchreiten kann: ſo muß ſie eine Repräſentation erhalten. Die im preußiſchen Staate neuerlich angeordneten Synoden werden immer nur ein unvollkommenes Surrogat kirchlicher Repräſentation bleiben. Indeſſen bieten ſie doch einen, wenn auch unvollkommenen, Weg dar, um ordnungsmäßig allgemeine Intereſſen der Kirche zu verhandeln.

Prüfung der kirchlichen Lehre und Verfaſſung, und die freie Aeußerung ihrer Meinung nicht unterſagen, auch keinen deshalb ſtrafen oder aus dem Staate verjagen (Matth. 13, 30.), ſo lange er ſeine Bürgerpflichten gewiſſenhaft erfüllt, und die bürgerliche und kirchliche Ordnung nicht ſtört.

Die hier dargelegten Anſichten von dem Verhältniſſe der Kirche zum Staate beziehen ſich aber auf die Partikularkirchen, und nicht auf die allgemeine Kirche Chriſti; auch nicht auf das Chriſtenthum überhaupt. Dieſes iſt als göttliches Inſtitut gegeben, und über jedes weltliche Epiſcopat unendlich erhaben. Das Chriſtenthum bedarf des guten Willens des Staats nicht zu ſeiner Exiſtenz, denn es iſt nicht im Staate, ſondern der Staat in ihm, und es iſt älter als alle jetzt beſtehende Staaten. Daß jemals der Staat in der chriſtlichen Kirche die Direction haben, oder die Kirche von ihm abhängen ſolle, darüber haben weder Jeſus noch die Apoſtel eine Verordnung gegeben. Die letztern verpflichten nur die Chriſten als Einwohner im Staate zum Gehorſam gegen die weltliche Obrigkeit (Röm. 13, 1—7. 1 Tim. 2, 1. 2. 2 Petr. 2, 11—17.), jedoch mit der (auch in den ſymboliſchen Büchern ausgeſprochenen) Einſchränkung, daß die Obrigkeit nichts verlange, was mit dem im Chriſtenthume geoffenbarten Willen Gottes ſtreite. S. Apoſt. 5, 29. So wenig aber das N. T. der weltlichen Obrigkeit das Kirchenregiment aufträgt, ſo wenig hat es daſſelbe einer Prieſterſchaft übertragen, wie die römiſche Kirche behauptet. Vielmehr ſagt der Apoſtel 2 Kor. 1, 24. ausdrücklich, daß er nicht der Herr des Glaubens der Gemeinde, ſondern der Gehülfe ihrer Freude ſeyn wolle. Die Kirche blieb auch in den erſten drei Jahrhunderten vom Staate ganz unabhängig, und trat nur erſt mit ihm in ein Verhältniß, als Conſtantin der Große Chriſt wurde und das Chriſtenthum zur Staatsreligion machte. Dieſer Kaiſer ſprach bald die Idee eines ihm über die

Kirche gebührenden Epiſcopats aus *), die jedoch ſeine Nachfolger weniger geltend machen konnten, indem die Geiſtlichkeit das hierarchiſche Syſtem des Kirchenregiments allmälig einzuführen und zu behaupten wußte, nach welchem der Staat der Prieſterſchaft unterworfen, und dieſe im Beſitze der geſetzgebenden und vollziehenden Gewalt in der Kirche gedacht wurde [654]). In der evangeliſchen Kirche, wo die Macht der Hierarchie zerſtört wurde, machte man den Grundſatz Conſtantins wieder geltend, ohne jedoch ſeinen Sinn und ſeine Anwendbarkeit genau zu erörtern. Es kam daher bald dahin, daß das Oberhaupt des Staates an die Stelle des Papſtes trat, wie denn unſre ſymboliſchen Bücher unter Auctorität der Fürſten und Magiſtrate verfaßt und promulgirt worden ſind. Man nannte dieſes das Territorialſyſtem (in ſeiner härteſten Geſtalt auch Cäſareopapat), von Grotius, Thomaſius, Böhmer und den Juriſten unter den Proteſtanten beſonders vertheidigt [655]),

---

*) Seine bekannten Worte, die er zu einigen Biſchöfen ſprach: Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθιστάμενος ἐπίσκοπος ἂν εἴην. Euseb. vita Const. M. IV. c. 24.

654) Das hierarchiſche Syſtem geht in 2 Modificationen aus, das päpſtliche, das die Päpſte beſonders ſeit Gregor dem 7ten immer geltend zu machen geſucht haben, und das in ſeiner ſchroffſten Geſtalt in den Decreten des Pſeudo-Iſidors enthalten iſt; und das biſchöfliche, nach welchem der Papſt ohne die Biſchöfe die geſetzgebende Gewalt nicht üben kann, und unter einem allgemeinen Concilio ſteht. Im Geiſte dieſes Syſtems handelten die allgemeinen Synoden zu Coſtnitz und zu Baſel, und es wurde ſehr glücklich geltend gemacht von Nic. v. Hontheim, (S. Anmerk. 647.) und neuerlich in dem Streite zwiſchen dem Vicar. Hrn. v. Weſſenberg und der römiſchen Kurie.

655) Hugo Grotius: De imperio summarum potestatum circa sacra. In ſ. operib. T. III, 21 sqq. Amstel. 1679. Moſ. Mendelsſohn: Jeruſalem, oder über religiöſe Macht u. Judenthum. Berl. 1783. 8. (vergl. mit Döderleins theol. Bibl. 2 B. S. 885 ff.) Thom. Hobbes: Leviathan, oder der

deſſen vieldeutiger Grundſatz es iſt: cuius est regio, eius est religio. Richtiger iſt unſtreitig das von Pfaff empfohlne Collegialſyſtem, nach welchem Kirche und Staat zwei verſchiedene, zwar verbundene, aber ſich nicht ſubordinirte, jedoch in einem gemeinſamen Oberhaupte, dem Fürſten, vereinigte Inſtitute ſind [656]). Es iſt jedoch bei dieſem Syſteme vorauszuſetzen, daß das Staatsoberhaupt der Kirche ſeines Landes gleichfalls angehöre, weil ihm im entgegengeſetzten Falle nur die polizeiliche Aufſicht über die Kirche, nicht aber das Kirchenregiment zuſteht; deßgleichen iſt zu bedenken, daß die evangeliſchen Bewohner dieſes oder jenes Landes noch nicht die evangeliſche Kirche ſind *).

---

kirchl. und bürgerliche Staat. A. d. Engl. 2 Bände. Halle, 1794 f. 8. (K. Sal. Zachariä): die Einheit des Staats u. der Kirche Lpz. 1797. 8. H. Stephani: über die abſolute Einheit der Kirche und des Staats. Würzb. 1802. 8. (v. Bülow): über die gegenwärtigen Verhältniſſe des chriſtlich-evangel. Kirchenweſens in Deutſchland. Magdeb. 1818. 2te Aufl. 1819. Die ausführliche Literatur ſ. in der Syſtem. Entw. S. 750 ff.

656) Chr. M. Pfaff: akademiſche Reden über das ſowohl allgemeine als auch deutſche proteſt. Kirchenrecht. Frkf. 1747. J. C. Greiling: Hieropolis. Ein Verſuch über das wechſelſeitige Verhältniß des Staats und der Kirche. Magdeb. 1802. 8. Jon. Schuderoff: Grundzüge zur evangeliſch-proteſtant. Kirchenverfaſſung und zum evangel. Kirchenrechte. Lpz. 1817. 8. Derſ. über den innerlich nothwendigen Zuſammenhang der Staats- und Kirchenverfaſſung. Nebſt einem Sendſchr. an den Ob. Präſ. v. Bülow. Ronneb. 1818. 8. C. A. Kähler: ſonnenklarer Beweis, daß ein chriſtl. Regent ſtets der oberſte Biſchof der Kirche in ſeinem Lande ſey. Lpz. 1819. 8. Fr. Puſtkuchen: die Rechte der chriſtl. Religion über die Verfaſſung chriſtl. Staaten. Schlesw. 1822. 8. — Ueber dieſe Syſteme ſ. K. Sal. Zachariä: die Einheit des Staats und der Kirche. Lpz. 1797. 8. — S. Syſtem. Entw. S. 751 ff.

*) Luthers Aeußerungen über das Verhältniß des Geiſtlichen und Weltlichen ſ. in meinem: Luther an unſre Zeit, (Erf. 1817. 8.) im 8ten Abſchnitte.

§. 209.

Beurtheilung der Kirchenlehre e) von den Dienern des göttlichen Worts.

Die Kirche hat, vermöge ihres Zwecks, die Pflicht, dafür zu ſorgen, daß alle ihre Mitglieder Gelegenheit haben, die chriſtliche Lehre kennen zu lernen, zur Beſſerung erweckt zu werden, und die Sacramente zu genießen; ſie muß daher die dazu erforderlichen Anſtalten, Kirchen und Schulen ſtiften oder erhalten, und für Lehrer ſorgen, welche Unterricht in der Religion ertheilen und die Sacramente verwalten. Dieſes Geſchäft muß ſie aber einer Zahl ihrer Mitglieder ausſchließend übertragen, theils wegen der Ordnung, in der es verrichtet werden muß, theils wegen der Wichtigkeit der Sache ſelbſt, welche auf die möglichſt vollkommene Weiſe verwaltet werden muß, und für welche die Lehrer verantwortlich ſeyn müſſen, theils weil die Auslegung der heil. Schrift, als der Conſtitutionsurkunde der Kirche, Kenntniſſe und Uebung erfordert, welche eine beſondere Vorbereitung und fortdauernde Beſchäftigung nöthig machen, und alſo nicht von jedem Mitgliede der Kirche erwartet werden können. Dazu kommt, daß Jeſus ſelbſt und die Apoſtel ausdrücklich das Daſeyn beſtimmter Lehrer in der Kirche angeordnet haben (Joh. 20, 21. 23. Matth. 28, 19. 20. Apoſtelg. 14, 23. 20, 28. 1 Kor. 11, 23. Kap. 12. Eph. 4, 11. 12. 1 Tim. 3. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5.), was auch, wenn Jeſus wollte, daß ſein Evangelium bis ans Ende der Tage fortdauern ſollte (Matth. 13, 30—49. 28, 20.), unumgänglich nothwendig war. Mit Recht kann alſo unſre Kirche den Lehrſtand im Ganzen als ein göttliches Inſtitut anſehen. Wer aber dieſes Amt verwalten ſoll, dieſes kann bloß die Kirche ſelbſt beſtimmen, und daſſelbe Männern *) übertragen, welche ſie dazu für

*) Die alte Kirche hatte bekanntlich Diakoniſſinnen, die aber nicht lehrten, was Paulus 1 Kor. 14, 34. 1 Tim. 2, 11. 12. aus=

geſchickt hält. Die öffentliche Erklärung der Kirche, durch welche ſie Einem das öffentliche Lehramt aufträgt, hat man nach bibliſchem Sprachgebrauche (Hebr. 5, 4.) die Berufung (vocatio) genannt, die in ſofern legitim iſt, in wiefern ſie von denen erfolgt, welchen das Recht dazu entweder an ſich oder im Auftrage der Kirche zuſteht, und moraliſch, in wiefern die Wahl nicht durch unerlaubte Motive (Simonie) geleitet wird. In den älteſten Zeiten hatten theils die Gemeinden, theils ihre Vorſteher das Vocationsrecht, bis ſich der Clerus, und namentlich die Biſchöfe, daſſelbe anmaßten. Das Patronatrecht über einzelne Kirchen war urſprünglich ein den Stiftern neuer Kirchen von den Biſchöfen oder den Päpſten übertragenes Vocationsrecht. Nach dem, was über das Verhältniß der Kirche zum Staate geſagt worden iſt, kann in unſrer Kirche ſowohl der Patron, als das Staatsoberhaupt das Vocationsrecht nur als ein von der Kirche ihm übertragenes Recht ausüben. Die Lehrer der Kirche ſind auch keine Diener des Staats, oder des Epiſcopats, welches der Landesherr verwaltet, ſondern, wie die Natur ihres Berufs zeigt, Diener der Kirche. Das Oberhaupt des Staats darf ſie daher auch nicht nach Willkür abſetzen, ſondern muß ſich nach den diesfalls beſtehenden Geſetzen richten. Eben ſo wenig kann der Staatschef ihnen vorſchreiben, was ſie lehren oder wie ſie die Sacramente verwalten ſollen; ſondern kann ſie bloß anhalten, ihr Lehrgeſchäft nach den beſtehenden Geſetzen zu verwalten. Denn das Oberhaupt des Staates, wenn er auch die Lehrer vocirt, kann doch über ſie, als Lehrer, nicht mehr Rechte haben, als er über die Kirche überhaupt hat. Dagegen aber haben die Lehrer

---

drücklich verbietet. Sehr wahr aber erinnert Michaelis, Dogm. S. 564., daß in den Schulen weibliche Lehrerinnen geſchickter wären, den Kindern weiblichen Geſchlechts in gewiſſen Stücken der Moral Unterricht zu geben, welche Mannsperſonen nicht ohne Beleidigung der Schamhaftigkeit jungen Mädchen ertheilen können.

außer ihrer Lehrerpflicht dem Staate allen Gehorſam zu leiſten, den jedes Mitglied der Kirche ihm ſchuldig iſt; ſo wie ſie auch für ihre Perſon der Jurisdiction des Staats unterworfen ſind. Daß aber die Lehrer von der Kirche, oder wem dieſe ihr Recht aufgetragen hat, ordentlich vocirt werden, iſt theils wegen der nothwendigen Ordnung, theils wegen der Verantwortlichkeit der Lehrer, theils wegen ihres Unterhaltes und des Schutzes und Anſehens, deſſen ſie in ihrem Amte bedürfen, nothwendig. Denn obgleich das Lehramt ſelbſt von Chriſto geſtiftet iſt: ſo beruht doch das Recht der Individuen zum Lehramte darauf, daß ſie vocirt, daß ſie es ſind, die zum Lehramte ausgewählt wurden. Die Lehrer ſind daher auch der Kirche verantwortlich, und ſollen nicht Herren und Geſetzgeber ſeyn, ſondern Diener der Kirche, die nur übertragene Rechte ausüben. In wiefern jedoch Jeſus oder die Apoſtel ſelbſt über das Lehramt Beſtimmungen getroffen, und über deſſen Verwaltung Verordnung gegeben haben, in ſofern ſind ſie, wie jeder einzelne Chriſt, an die höhere Auctorität der chriſtlichen Religionsurkunden gebunden, gegen welche ſie von der Kirche nie, weder ausdrücklich, noch ſtillſchweigend, verpflichtet werden können *). Ob ſie daher gleich, als öffentliche Lehrer des Volks, an das kirchliche Bekenntniß gebunden ſind, und dieſes eigenmächtig nicht ändern dürfen: ſo liegt ihnen doch, als berufenen Auslegern der Religionsurkunden, das Recht und die Pflicht ob, den Sinn dieſer Urkunden immer mehr zu erforſchen, und die Reſultate ihrer Forſchungen bekannt zu machen. — Wegen der Wichtigkeit und Nützlichkeit des Lehramts [657]) hat

---

*) Kein Geiſtlicher kann z. B. gezwungen werden, einen durch einen bloßen Machtſpruch des Staatsoberhaupts geſchiedenen Gatten anderweitig zu trauen.

657) Spalding, vom Werth und Nutzen des Predigtamts. 3te Aufl. Berl. 1791. 8. J. C. H., der chriſtliche Religionslehrer

man den Lehrern in den meiſten Staaten gewiſſe Vorrechte oder Befreiungen verwilligt, welche, ſo wie ihre Beſoldung, zwar vom Staate oder der Kirche frei, aber doch nicht willkürlich, beſtimmt werden können; denn dieſe Beſtimmungen unterliegen dem allgemeinen Geſetze, den Dienern des Worts ſo viel äußerliches Anſehen, oder bürgerliche Ehre, ſo viel Muße zu ihren Studien und ſo viel Unterhalt zu gewähren, daß ſie ihr Amt mit Nutzen und der erforderlichen Wirkſamkeit verwalten können *). Doch hat man die Geſchäfte und Rechte der Diener des Worts nicht, wie es in frühern Zeiten häufig geſchehen, und von den Päpſten fleißig benutzt worden iſt, nach dem levitiſchen Prieſterthume, alſo auch nicht nach dem A. T. überhaupt, zu beſtimmen, da die moſaiſche Religionsverfaſſung durch Jeſum gänzlich aufgehoben worden iſt [658]). Einen Prieſterſtand aber im Sinne der katholiſchen Kirche, d. h. einen beſondern Stand durch den heil. Geiſt ausgerüſtet, und berufen,

---

nach ſeiner moraliſchen Beſtimmung. 2 Bände. Gieß. 1798. 1800. 8. — Henke's Euſebia, 3. B. 1. St. — E. Baſtholm, kurze Gedanken zu weiterm Nachdenken über den geiſtlichen Stand. A. d. Dän. Altona, 1797. gr. 8. — J. Schuderoff, Journal für Veredlung des Prediger- und Schullehrerſtandes, des öffentlichen Religionscultus und des Schulweſens. Seit 1802. gr. 8. Andre Schriften ſ. in d. ſyſtem. Entwickel. S. 774 f. Mehrere Fanatiker, Schwenkfeldt, die Anabaptiſten, hielten einen beſondern Lehrerſtand für überflüſſig. — Wie Luther den göttlichen Beruf der Lehrer mit ihrem kirchlichen vereinigte, darüber ſ. Plancks Geſch. des proteſt. Lehrbegr. 4. Thl. S. 40 ff.

*) Hierin iſt in der proteſtantiſchen Kirche noch Manches zu wünſchen übrig, was in zahlreichen Schriften der neuern Zeit ventilirt worden iſt. — Luthers Klagen und pia desideria ſ. in: Luther an unſre Zeit, (Erf. 1817. 8.), im 9ten Abſchnitte.

658) Ob und in welchem Sinne die proteſtant. Geiſtlichen Prieſter ſind? In Löfflers neuen Predigt. 3ten Samml. Gotha, 1813. 8. C. E. N. Kaiser, de sacerdotio christianis nostrae familiae doctoribus recte an perperam vindicato. Solisbaci, 1818. 8.

zwiſchen Gott und den Menſchen zu mitteln, Gott die Opfer darzubringen und den Gläubigen die göttliche Gnade auszuſpenden, hat Jeſus nicht geſtiftet und wollte ihn nicht ſtiften, und die Biſchöfe der erſten Zeit waren auch das nicht, was jetzt der römiſche Prieſter iſt. Vielmehr wiederholen die älteſten Kirchenväter oft das, was ſchon Petrus, 1 Br. 2, 5—9. ſagt, daß alle fromme Chriſten Prieſter ſeyen (Tertull. de pudic. c. 7. Clem. Alex. Strom. IV, 25. VII, 7. Origen. homil. in Levit. hom. 9. §. 9. contra Cels. VIII, 73.), und daß das rechte Opfer der Kirche das Gebet ſey, das jeder Gläubige darbringe. (Clem. Alex. Strom. VII, §. 6. 7. Origen. homil. in Numer. hom. 23, 3.)

Außer der förmlichen Berufung der Lehrer hat unſre Kirche auch die Ordination derſelben, oder ihre feierliche Weihe zum Predigtamte, der guten Ordnung wegen, als eine nützliche, doch nicht nothwendige, Ceremonie beibehalten, welche von den Lehrern, nach der Sitte der Apoſtel (Apoſt. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.), die hierbei einem frühern jüdiſchen Gebrauche folgten (Geneſ. 48, 13 f. Num. 27, 18. 23. Deut. 34, 9.), durch Auflegen der Hände ertheilt wird[659]). Nach den Grundſätzen der prieſterlichen Kirchen iſt die Ordination etwas Nothwendiges und theilt dem Geweihten die übernatürlichen Gaben mit, deren er zu den prieſterlichen Geſchäften bedarf, und die Ueberleitung dieſer Gaben geſchieht durch die Handauflegung derer, die ſchon früher geweiht worden ſind, wobei alſo erforderlich iſt, daß die Weihe in einer nie unterbrochenen Reihe von den Apoſteln abgeleitet werden könne.

---

659) Eichhorn: über das Einſegnen der Apoſtel; in ſ. Biblioth. d. bibl. Literat. 3. B. S. 408 ff. J. A. Noesselt: diss. de Spiritu S. primis christianis ab App. per impositionem manuum tradito. Hal. 1798. 4. — Ueber die Geſchichte der Ordinat. ſ. Joh. Morini commentarius hist. ac dogmat. de sacris ecclesiae ordinationibus. Amstelod. 1695. fol.

Aber weder jener Begriff übernatürlicher Prieſtergaben hat einen Grund in der Schrift oder in der Geſchichte (indem die Prieſterſchaft, die dieſer Gaben ſich rühmte, in zahlloſe Irrthümer und ſittliche Ausſchweifungen verfallen iſt), noch bedarf es daher jener ununterbrochenen Reihenfolge von Weihen. Die Berechtigung zum Amte evangeliſcher Seelſorge entſteht, wie Apoſtelg. 1, 15—26. und Kap. 13, 1—3. zeigen, durch den Auftrag der Gemeinde.

Aus allem dieſem ergibt ſich daher der Begriff eines Dieners des Worts, als einer zum Religionsunterrichte und zur Verwaltung der Sacramente geſetzlich berufenen und geweihten Perſon; und des geiſtlichen Amts (miniſterii verbi divini), als des Geſchäfts in öffentlicher Auctorität zu lehren, und die Sacramente zu verwalten.

Die Ehe aber iſt den Perſonen des geiſtlichen Standes nicht zu verwehren, ſondern vielmehr anzurathen, damit ſie nicht zu ärgerlichen Ausſchweifungen hingeriſſen werden, ſondern auch als Ehegatten, Erzieher ihrer Kinder und Hausväter, theils mit gutem Beiſpiele vorangehen, theils Andre über dieſe Verhältniſſe richtig belehren und wirkſam ermahnen können. Die Schrift legt auch den Cölibatszwang, der mit den natürlichen Rechten des Menſchen und mit Gottes Ordnung ſtreitet, den Religionslehrern nirgends auf. Petrus und andre Apoſtel waren verheirathet, Matth. 8, 14. 1 Kor. 9, 5.; Paulus tadelt die, welche die Ehe verbieten wollen, 1 Tim. 4, 3., und verlangt von den Biſchöfen bloß, ſie ſollen nur ein Weib haben, 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6. Ob Paulus meine, ein Biſchof ſolle nur Eine Frau auf einmal haben (polygamia ſimultanea), oder er ſolle nach dem Tode der erſten keine zweite heirathen (polyg. ſucceſſiva), läßt ſich aus dem Worte μιᾶς nicht entſcheiden, da εἷς nach dem hebr. Sprachgebrauche eben ſo gut unus als primus heißen kann. Grotius in ſ. Anmerkungen zu dieſer Stelle hat es aber höchſt wahr-

ſcheinlich gemacht, daß Paulus von der zweiten Ehe geſprochen habe. Denn die Polygamie war damals nicht mehr gewöhnlich; dagegen wurde die zweite Ehe als ein Zeichen der Unenthaltſamkeit und Wolluſt angeſehen, und von den ſtrenger Geſinnten gemißbilligt. Auch verſtand die alte Kirche dieſe Stelle ſo, und die griechiſche Kirche erlaubt deßwegen noch jetzt ihren Geiſtlichen die zweite Heirath nicht. Jenes Gebot des Apoſtels gehört aber zu den temporären des N. T., da er die zweite Ehe offenbar deßwegen widerräth, damit die Chriſten dadurch den ſtrenger Geſinnten der damaligen Zeit, welches gerade die beſſern waren, nicht anſtößig würden. Da nun dieſer Grund jetzt nicht mehr vorhanden iſt, und die zweite Ehe nicht unrecht ſeyn kann, wenn die erſte erlaubt iſt: ſo verſtattet unſre Kirche mit Recht den Religionslehrern auch die zweite und dritte Ehe[660]. Indeſſen könnte *μιᾶς* auch pleonaſtiſch ſtehen, wie *εἷς* Matth. 21, 19. Joh. 6, 9. Mark. 14, 51. Luk. 22, 50. dem deutſchen ein, als unbeſtimmter Artikel entſpricht,

---

660) G. Calixtus: de conjugio Clericorum, ed. Henke. Helmst. 1783. 8. Walch: de episcopo unius uxoris viro. In ſ. miscell. sacr. p. 409. — Das Cölibatgebot im Widerſpruche mit Bibel, Kirche und Staat, dargeſtellt von Joſ. Theod. Abs. 1823. 8. — In der alten Kirche war die Prieſterehe allgemein üblich, wiewohl es ſich die Biſchöfe und andere hohe Kirchendiener ſchon in frühen Zeiten nicht erlaubten, zu heirathen, um ein Beiſpiel der Enthaltſamkeit zu geben oder, wenn ſie verheirathet waren, von ihren Weibern ſich trennten, oder als Bruder und Schweſter lebten. Das letztere thaten auch niedere Kleriker. Durch die Meinung von der Sündlichkeit des Beiſchlafs an ſich, auch des legitimen, und der Verdienſtlichkeit der Enthaltung von allem Beiſchlaf, durch das dadurch ſtets ſteigende Anſehen der Mönche und das Eindrängen derſelben in geiſtliche Aemter wurde der Cölibat immer üblicher, und die andern Prieſter ſahen ſich immer mehr zum Cölibat genöthigt, wenn ſie mit den Mönchen gleiches Anſehen haben wollten. Doch ward der durchgängige Cölibat der Geiſtlichen erſt unter Gregor dem 7ten (in der 2ten Hälfte des 11ten Jahrh.) geſetzlich gemacht, und nach langen Kämpfen allgemein eingeführt.

ſo, daß der Sinn wäre: der Biſchof ſolle ein Weib haben, d. i. verheirathet ſeyn. Vergl. 1 Tim. 3, 4. 5.

Sowohl der Unterſchied der Gaben und der Geſchäfte, als auch die nothwendige Ordnung in der Kirche, fordert, daß die Lehrer in einer gewiſſen Subordination unter einander ſtehen, und in gewiſſe Klaſſen getheilt ſind. Welche dieſe ſeyn ſollen, hängt von der Convenienz der Kirche ab, indem das N. T. darüber nichts Näheres beſtimmt, und noch weniger eine Hierarchie anordnet[661]).

§. 210.

Beurtheilung der krchlichen Lehre f) von der Schlüſſelgewalt.

Die Kirche rechnet zur Schlüſſelgewalt der Lehrer 1) die Abſolution im Beichtſtuhle, und 2) das Recht, den kleinern Bann zu verhängen.

---

661) „Das N. T. (ſagt Ammon in der bibl. Theol. 3. B, S. 200 f.) unterſcheidet 1 Kor. 12, 23. ἀποστόλους, Männer, die auf unmittelbaren oder mittelbaren Befehl Jeſu ausgeſchickt waren, ſeine Religion zu lehren und auszubreiten; προφήτας, Lehrer, die begeiſterte Vorträge hielten, wie z. B. Agabus, Apoſt. 11, 28.; διδασκάλους oder ποιμένας, gemeine Lehrer, welche weder die Kenntniß fremder Sprachen, noch Religionstalente beſaßen, aber deßwegen doch den Gemeinden vorſtehen konnten, Eph. 4, 11.; εὐαγγελιστάς, Lehrer, die ihren Unterricht vorzüglich auf die Geſchichte Jeſu gründeten, 1 Kor. 13, 5.; διακόνους, Männer, welche das Aeußere der Religionshandlungen, oder auch die Armenpflege übernahmen, Apoſt. 6, 2. Phil. 1, 1.; ἐπισκόπους und πρεσβυτέρους, eigentliche Vorſteher der Gemeinden.“ — Zwiſchen Biſchöfen und Presbytern war anfänglich kein Unterſchied. Danov: diss. de episcopis aetate Apostolorum. Jen. 1774. 4. Forbiger: diss. de muneribus eccl. aetate Apostolor. Lips. 1776. 4. J. P. Gabler: progr. de episcopis primae ecclesiae christianae eorumque origine. Jen. 1805. 4. Deſſen 2 Progr.: examinatur Forbigeri sententia de presbyteris aetate apostolorum. Jen. 1812. 4. — Daß hierbei manches von der jüdiſchen Kirchenverfaſſung entlehnt wurde, zeigt Vitringa, de synagoga vet. p. 621 sqq.

Der tropiſche, und darum in der Wiſſenſchaft verwerfliche Ausdruck: „Gewalt der Schlüſſel" iſt auf Matth. 16, 19. gegründet, wo Jeſus dem Petrus die Schlüſſel des Himmelreichs zuſpricht, mit der Verſicherung, daß ſein Binden und Löſen auch im Himmel gültig ſeyn ſolle; eine Verſicherung, die Jeſus auch Matth. 18, 18. allen Apoſteln ertheilt. Der Sinn dieſer Ausſprüche[662]) iſt kein andrer als dieſer: „ich gebe euch die Macht, aus dem Himmelreiche, d. i. der kirchlichen Gemeinſchaft auszuſchließen, und wieder in ſie aufzunehmen, und werde alle eure Handlungen in dieſer Hinſicht genehmigen." Dieſes zeigt der Zuſammenhang. Denn Matth. 18, 15—17. iſt davon die Rede, wie die Apoſtel verfahren ſollten mit ſtreitſüchtigen und unruhigen Menſchen. Sie ſollten einen ſolchen erſt im Beſondern, dann mit Zuziehung einiger Zeugen, dann vor der Gemeinde vermahnen, und, wenn er dieſe nicht achte, ihn als einen Heiden, d. i. zur Kirche nicht mehr Gehörigen, anſehen; woran nun Jeſus die Verſicherung ſchließt, daß er jeden ſolchen ihrer Beſchlüſſe als gültig anſehen wolle, ſie möchten nun einen in den Bann thun, oder den Bann löſen. Von der Abſolution auf ein Sündenbekenntniß, oder von der im Beichtſtuhle, iſt alſo hier gar keine Rede. Wäre aber auch dieſes, ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß Jeſus hier bloß mit ſeinen Apoſteln (Matth. 16, 18.) ſpricht, folglich die Vollmacht, die er ihnen ertheilt, bloß eine

---

662) Schlüſſel ſind nach jüd. Sprachgebrauch ein Bild der Macht, Jeſ. 22, 22. Offenb. 1, 18. 3, 7.; Schlüſſel des Himmelreichs (vergl. Luk. 11, 52.) iſt daher ſchwerlich etwas andres, als das Recht, den Eingang ins Himmelreich zu öffnen oder zu verſchließen. — Binden und Löſen (ſ. Lightfoot hor. talm. zu Matth. 16, 19. und Wetſtein bei Luk. 11, 52.) bezeichnet, verbieten oder erlauben. Vergl. Dan. 9, 8. 9. Viele beziehen es auf das Recht, das Jeſus den Apoſteln ertheilt habe, in Anſehung der Gültigkeit oder Ungültigkeit der jüdiſchen Geſetze zu entſcheiden, und überhaupt Vorſchriften in Religionsangelegenheiten zu machen.

perſönliche iſt. Daß ſie dieſe Vollmacht auch Andern übertragen ſollten, wird nicht geſagt: daß ſie es wirklich gethan hätten, wiſſen wir nicht. Wäre es aber: ſo würde man dieſe Stelle nicht auf die Abſolution im Beichtſtuhle, ſondern auf das Recht, zu taufen oder zu excommuniciren, beziehen müſſen.

Daß man aber Binden und Löſen auf die Abſolution oder deren Verweigerung bezog, geſchah wegen Joh. 20, 23., wo aber, wie oben erinnert worden iſt, und wie Reinhard, Morus, Döderlein, Junge und Andere zugeſtehen, von einer realen Sündenvergebung, nämlich der wunderbaren Heilung von Krankheiten, welche als Strafen der Sünde betrachtet wurden (Joh. 9, 23. Sir. 18, 21. 38, 10. 15. Matth. 9, 2.), die Rede iſt. Doch geſetzt auch, daß von der Sündenvergebung vor Gott, dem Erlaß der Strafe in der Ewigkeit, die Rede ſey: ſo iſt doch offenbar die Macht dieſer Sündenvergebung nur den Apoſteln (ein Beiſpiel ſcheint Ap. 8, 12 ff. zu ſeyn) ertheilt, nicht aber allen zukünftigen Lehrern.— Die Abſolution alſo, welche unſre Pfarrer im Beichtſtuhle ertheilen, iſt eine bloße Ankündigung der Vergebung der Sünde unter der Vorausſetzung des Glaubens und der Beſſerung bei dem Beichtenden; eine annuntiatio veniae peccatorum declarativa et conditionata, nicht aber collativa (welche die Vergebung wirklich ertheilt) und judiciaria (ſ. Reinhards Dogm. S. 637. Morus epit. p. 288.), und könnte daher auch von jedem andern Chriſten ertheilt werden, wenn es nicht der Ordnung und moraliſchen Wirkung wegen ſchicklich wäre, ſie nur durch die Lehrer verrichten zu laſſen. (Reinhard S. 637.) Wir können daher die Abſolution nicht als ein Sacrament anſehen, wenn man auch annehmen wollte, Joh. 20, 21. ſey auf alle nachfolgende Lehrer des Chriſtenthums zu beziehen. Denn Jeſus ſchreibt hiermit keine beſondere Handlung, am wenigſten eine ſymboliſche, vor; es wird nicht angegeben, von welchen Sün-

den die Rede ſey, und worin das Erlaſſen beſtehe; es würde, wenn man auch dabei nicht an das Aufheben von Krankheiten und andern irdiſchen Strafen der Sünde, ſondern an moraliſche Vergebung der Sünde vor Gott denken wollte, doch nicht folgen, daß dieſes Sündenvergeben bei einzelnen Chriſten mehr als einmal erfolgen ſolle; ſondern daß es auf die Sündenvergebung bei der Taufe, oder, wenn es ein mehrmaliges wäre, auf das Vergeben oder Nichtvergeben ſolcher Vergehungen, welche die Ausſchließung von der chriſtlichen Gemeinde zur Folge haben; alſo auf das Recht, dieſe kirchliche Strafe zu erlaſſen oder zu behalten, zu beziehen ſey[663]). Auch finden wir keine Spur, daß die Apoſtel die moraliſche Sündenvergebung als eine äußerliche beſtimmte Religionshandlung geübt hätten. Und eben ſo wiſſen wir, daß die Beichte und Abſolution aus der Kirchendiſciplin gegen die ſogenannten Lapsos erſt entſtanden iſt. Die Excommunicirten nämlich mußten vor ihrer Wiederaufnahme ein öffentliches Bekenntniß ihres Vergehens ablegen, und die

---

663) Dieſe Erinnerungen ſtehen hier gegen die ſcharfſinnige Vermuthung Auguſti's (Syſtem der chr. Dogm. S. 278 ff.), daß die Abſolution das dritte Sacrament ſeyn ſollte. Sie habe nämlich den Befehl Chriſti (Matth. 3, 2. Mark. 1, 4. Luk. 24, 47. beſonders Joh. 20, 22 f.) und die im N. T. ſo oft empfohlne ἐπίθεσις τῶν χειρῶν oder χειροθεσία ſey das äußerliche Zeichen. Auch entſtehe dadurch erſt eine vollkommene Harmonie zwiſchen der Lehre von der Trinität und den Sacramenten, wenn zu der Taufe, welche das Sacrament des heil. Geiſtes heiße, und zum Abendmahle, welches das Sacr. des Sohnes ſey, auch noch das dritte, die Abſolution, als das Sacrament des Vaters, des höchſten Richters und Sündenvergebers, gerechnet werde. Die Stelle 1 Joh. 5, 6—9. ſey auf eine ungezwungene Weiſe von dieſen drei Sacramenten zu erklären. — Aber das Auflegen der Hände wird im N. T. nicht mit der Sündenvergebung, ſondern mit der Mittheilung des heil. Geiſtes in Verbindung geſetzt; folglich fehlt der Abſolution immer das ſymb. Zeichen, und ſie müßte das Sacram. des Geiſtes, nicht des Vaters ſeyn.

Abſolution beſtand darin, daß man ſie nun wieder in die Kirchengemeinſchaft aufnahm, daß ihnen die Kirche (nicht aber Gott) gegen gewiſſe aufgelegte Bußen vergab. Auch warnten die alten Lehrer der Kirche vor dem Mißbrauche der biſchöflichen Abſolution, als würden dadurch Sünden vor Gott vergeben, beſonders Cyprian*). Im 3ten Jahrh. verwandelte man dieſe confessionem publicam in arcanam, in ein Bekenntniß vor dem Prieſter; und ſo entſtand die Privatbeichte, und mit ihr die prieſterliche Abſolution. Die Privatbeichte, welche unſre Reformatoren beibehielten, und die Abſolution ſind daher kein Gebot Chriſti, ſondern ein Reſt der alten Kirchenzucht, welche die Kirche abſchaffen kann (Reinhard S. 640.); ſo wie auch wirklich die griechiſche Kirche ſie ſeit dem 4ten Jahrhunderte abgeſchafft hat[664]). Die

---

*) S. Tertull. de pudicit. c. 18. und c. 21. Origen. homil. in Levit. homil. XII. 6. XIV, 2. Commentar. in Matth. Tom. XII. §. 14. — Cyprian. de lapsis p. 186.: „Nemo se fallat, nemo se decipiat. Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Homo Deo esse non potest major; nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest, quod in dominum delicto graviore commissum est, ne adhuc lapso et hoc accedat ad crimen, si nesciat esse praedictum (Jer. 17.): maledictus homo, qui spem habet in homine. Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est, qui negantem negare se dicit, qui omne judicium de patre solus accepit."

664) Die Beichte, ſo wie ſie bei uns gehalten wird, iſt eine vor dem Prediger geſchehene Erklärung, daß man ſich für einen Sünder halte, und die Gnade Gottes durch Chriſtum hoffe und begehre. — Von der Beichte ſagt de Wette (Ueber Relig. und Theol. S. 297.): „Die Beichte kann kaum unter den Symbolen eine Stelle behaupten. Ihr ſymboliſches Material beſteht bloß in dem declarativen Act der Sündenvergebung, und wie wenig dieſer den Charakter ſymboliſcher Anſchaulichkeit habe, iſt klar. Er erhält nur dann ſeine Wirkſamkeit, wenn die Geiſtlichen entweder eine prieſterliche Auctorität, wie bei den Katholiken, haben, oder

aus der Privatbeichte hervorgegangene Ohrenbeichte (confessio auricularis), bei welcher alle Sünden dem Prieſter namentlich aufgezählt werden müſſen, wurde von Innocenz III. im Jahre 1215. zum Geſetz gemacht, aber von den Reformatoren als eine Gewiſſenstyrannei mit Recht verworfen. — Die Privatbeichte aber, deren Abſchaffung die ſymboliſchen Bücher für eine impietas erklären, iſt in unſern Zeiten in ſehr vielen Ländern in die allgemeine verwandelt worden, nicht ohne mannigfaltigen und gegründeten Widerſpruch [665]). Denn ob es gleich wahr iſt, daß die Privatabſolution zu manchen unrichtigen Begriffen Veranlaſſung geben, und bei rohen Gemüthern Sicherheit und Ruchloſigkeit befördern kann: ſo iſt doch

---

wenn ſie des vertraulichen Anſehens von Gewiſſensräthen genießen, was aber immer gewiſſermaßen dem Separatismus angehört, und im großen öffentlichen kirchlichen Leben keine Stelle findet. In Hinſicht auf den allerdings zu pflegenden Separatismus kann die Privatbeichte für diejenigen, die ihrer bedürfen, ſtehen bleiben; für diejenigen aber, welche nur in der großen ſymboliſchen Kirchengemeinſchaft leben wollen, iſt die allgemeine Beichte allein zweckmäßig." — Ueber Beichte und Abſolution ſ. Joh. Mose, tract. de disciplina ecclesiastica, et quidem parte illa, quae dicitur clavium potestas. Erf. 1640. 4. J. C. Abicht, diss. de remiss. peccator. ministeriali, ad Joh. 20, 21—23. Ged. 1727. 4. J. Chr. Buck, diss. de natura absolutionis evangelicae. Vit. 1712. 4. G. Wernsdorf, diss. de absolutione ministri ecclesiae non mere declarativa. Vit. 1716. 4. J. J. Moſer, von der Bekenntniß der Vergebung der Sünde, zur Erläuterung der Materie von der Beichte und Abſolut. Jen. 1741. 8. Junge, über die Abſolution; in ſ. philoſ. u. theol. Aufſätz. 1. Thl. S. 72 ff. Zur Geſchichte der Beichte ſ. Jo. Morini comment. hist. de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Antw. 1682. fol. Jo. Dallaeus: de sacramentali s. auriculari Latinor. confessione disputatio. Genev. 1661. 4. Jo. G. Jani 2. dissert. animadversiones ad historiam conf. auricularis. Viteb. 1716. 4. Jo. G. Abicht diss. de confessione privata. Gedan. 1728. 4.

665) Mehrere hierüber erſchienene Streitſchriften ſ. in m. ſyſt. Entwickelung aller in d. Dogm. vork. Begr. S. 782.

dieſes eben ſo gut bei der allgemeinen Beichte möglich, und kann in beiden Fällen durch Belehrung vermieden werden. Und ob es gleich gegründet iſt, daß in größern Städten die Privatbeichte Vielen, beſonders den höhern Ständen unangenehm war, und ſie vielleicht auch vom Genuſſe des Abendmahls abhielt: ſo lag doch dabei eigentlich ein bürgerlicher oder moraliſcher Stolz zu Grunde, der ſich entweder für fehlerfrei hielt, oder ſich doch nicht vor einem ſo geringen Manne, als ein Beichtiger iſt, ſeiner Fehler ſchuldig bekennen, und vielleicht ein ernſtes Wort der Erinnerung hören wollte. Dem hätte man aber nie nachgeben ſollen. Die Privatbeichte gibt dem Lehrer die beſte Gelegenheit zu individuellen Belehrungen, zur Berührung häuslicher Verhältniſſe, über welche er kaum an einem andern Orte ſo ſchicklich und eindringlich ſprechen kann; ſie vermittelt eine Vertraulichkeit zwiſchen Lehrer und Gemeinde, die der Wirkſamkeit des Lehrers eben ſo förderlich iſt, als dem moraliſchen Bedürfniſſe der Beichtenden. Durch die allgemeine Beichte aber iſt das engſte Band, das bei uns zwiſchen Hirten und Heerde beſtand, aufgelöſet worden; an größern Orten lernt der Beichtvater ſeine Beichtkinder nicht einmal von Perſon kennen; Viele, weil ſie nichts dabei zu ſagen und zu thun haben, gehen ohne alle moraliſche Vorbereitung von der Arbeit zur Beichte, oft noch mit dem Schmuz und Staube ihrer Beſchäftigung bedeckt; die Beichtrede iſt aus einem vertraulichen individuellen Zweigeſpräche eine Predigt geworden, die auf alle paſſen muß, und darum Keines Individualität trifft; die Beichtenden, die vorher Theil nahmen an der Handlung durch ihr Bekenntniß, ſind nun unthätig, oft zerſtreut, und die Handlung hat mit ihrer Individualität auch den größten Theil ihrer moraliſchen Wirkſamkeit verloren. Mit der Privatbeichte iſt der letzte Reſt der alten Kirchenzucht, in moraliſchem Sinne, verſchwunden, und die Pfarrer ſind auch in dieſer Rückſicht zu bloßen Predigern (wie

man ſie in manchen Ländern faſt ausſchließend nennt) geworden, welche aber gerade auf die, deren ſittliche Mängel der Ermahnung und Lehre am meiſten bedürfen, nichts wirken können, weil ſie die Kirchen nicht beſuchen und die Predigt nicht hören[666]).

Da es jedoch ſehr ſchwierig ſeyn dürfte, die Privatbeichte, wo ſie einmal abgekommen iſt, wieder einzuführen: ſo ſollte die Kirche auf andre Mittel bedacht ſeyn, das ihr zuſtehende Correctionsrecht auszuüben, und dadurch das kirchliche und moraliſche Band zwiſchen ihren Mitgliedern näher zuſammen zu ziehen. Die apoſtoliſche Kirche hatte ſowohl eine moraliſche, als eine kirchliche Disciplin; die Schwachen wurden ermahnt (Röm. 14, 20. Gal. 6, 1. 2 Tim. 2, 25. Tit. 3, 10.), die Unwürdigen wurden vermieden (1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 5. 2 Theſſ. 3, 14 f. Tit. 3, 10.), oder auch ganz aus der Kirche ausgeſchloſſen (1 Kor. 5, 5. 16, 22. 1 Tim. 1, 20.). — Dieſe Ausſchließung (excommunicatio), welche die Apoſtel aus dem Judenthume beibehielten (Joh. 9, 22. 16, 2.), mußten ſie, um den moraliſchen Ruf und die innere Reinheit der neuen Kirche zu ſichern, anfangs anwenden (1 Tim. 5, 14. Tit. 2, 8.), und ſie konnten dieſes, ſo lange die Kirche noch klein war, und als eine ſeparatiſtiſche Anſtalt erſchien. Es wurde daher in der Kirche ein doppelter Kirchenbann üblich: der kleinere, oder die Ausſchließung vom Abendmahle, und der größere, oder die Ausſchließung aus der Gemeinde, womit die

---

666) „Es weiß Niemand (ſagt Luther in ſ. Predigt von der heimlichen Beichte, 20. Thl. ſ. Werke, S. 58 f.), was die heimliche Beichte vermag, denn der mit dem Teufel oft kämpfen muß. Ich wäre längſt von dem Teufel überwunden und erwürgt worden, wenn mich nicht dieſe Beichte erhalten hätte.“ Mehrere Aeußerungen Luthers ſ. in: Luther an unſre Zeit, S. 177 ff. Man hat mein hier ausgeſprochenes Urtheil über die Privatbeichte öfters getadelt; ich habe aber bis jetzt noch keinen Grund finden können, daſſelbe zurückzunehmen.

Ausſchließung von den öffentlichen Verſammlungen, der Fürbitte, den Almoſen, dem Begräbniß unter den Chriſten, und das Auslöſchen aus den Kirchenbüchern (διπτύχοις) verbunden war. Als das Chriſtenthum allgemein geworden war, ſo wurden die Folgen des großen Bannes ſchrecklicher, und der Papſt verband nun auch den Verluſt aller bürgerlichen Rechte damit, was beinahe unvermeidlich wurde, nachdem Kirche und Staat zu Einem Ganzen zuſammengewachſen waren. Den großen Bann hat unſre Kirche, da ſeine Anwendung bei der großen Ausbreitung der Kirche und der Miſchung ihrer Glieder eben ſo unthunlich, als zweifelhaft in Rückſicht ſeines Nutzens erſcheint, den Geiſtlichen nicht verſtattet, welche auch dadurch wirklich zu kleinen Päpſten und Tyrannen werden würden. Der ganzen Kirche ſteht er aber als ein Geſellſchaftsrecht immer noch zu, und ſie könnte ihn, wenn ſie es gerathen finden ſollte, gebrauchen *). Den kleinen Bann aber, oder die Verweigerung der Abſolution und des Abendmahls, den die ſymb. BB. jedoch mit Unrecht den einzelnen Pfarrern jure divino zuſprechen, ließ man in unſrer Kirche anfangs den Pfarrern; ſah ſich aber bald durch die Mißbräuche, welche daraus hervorgingen, bewogen, die Ausübung dieſes Rechts nur den Conſiſtorien zu geſtatten (Plancks Geſchichte des

*) Diejenigen, die Jahre lang, vielleicht nie zur Kirche kommen, noch das Abendmahl genießen, ſchließen ſich factiſch von der Kirche aus, und es wäre intereſſant, zu unterſuchen, welche Wirkungen es haben müßte, wenn ſie die Kirche auch formell ausſchließen wollte. Die nächſte Folge würde ſeyn, daß die Kirche die ihr wirklich zugethanen Mitglieder kennen lernte, und daß ſie, wenn die Zahl der Ausgeſchloſſenen groß wäre, eine ſeparatiſtiſche Geſtalt gewinnen würde. Ob dieſes vortheilhaft oder ſchädlich wäre? mag hier unentſchieden bleiben. Ueber die hierbei Statt findenden Schwierigkeiten ſ. de Wette: über den Verfall der proteſt. Kirche in Deutſchland, und die Mittel, ihr wieder aufzuhelfen. Im Reformationsalmanach, 1817. S. 342 ff. und Bretſchneider: über die Unkirchlichkeit dieſer Zeit S. 181—188.

proteſt. Lehrbegr. 4ter Thl. S. 50 ff.). Dadurch wurde nun zwar der Mißbrauch verhütet, aber auch der Gebrauch dieſes Rechts immer ungewöhnlicher, ſo daß man auch den kleinen Bann in den meiſten proteſtantiſchen Kirchen für ſo gut als abgeſchafft anſehen kann. Da aber die Kirche, als eine moraliſche Perſon, die Pflicht hat, den Zweck der Religion Jeſu an ihren Mitgliedern zu befördern, und darnach zu ſtreben, ſich immer mehr dem Bilde einer congregatio sanctorum zu nähern: ſo ſollte ſie ihr Correctionsrecht, oder die Kirchendiſciplin [667]), nicht ganz aufgeben, ſondern nur nach Zeit und Umſtänden verbeſſern. Denn die Kirche ſetzt ſich als moraliſche Perſon herab, wenn ſie nicht im geringſten darnach fragt, ob ihre Mitglieder die angelobten Pflichten erfüllen oder nicht. Und ſollte ſie nicht auch dadurch ihre Exiſtenz in Gefahr ſetzen, ſo wie ein Staat ſeine Exiſtenz in Gefahr ſetzt, wenn er nicht darauf ſieht, daß ſeine Bürger ihre Bürgerpflichten erfüllen? — Was dießfalls zu thun ſey, iſt hier nicht zu unterſuchen; nur, daß etwas zu thun ſey, mußte erinnert werden, und die Stimmen der Verſtändigſten werden gern in die Worte Ammons (summa, p. 284.) einſtimmen: „Dolendum est, hanc disciplinam, *qua nulla respublica carere potest*, in tantam venisse desuetudinem, ut impietati et licentiae frena laxentur et omnis fere censura morum ecclesiastica auctoritate sua excidat.“

---

667) Ueber den ältern Kirchenbann: Cramer, in der Fortſ. von Boſſuets Weltgeſch. 5. B. S. 330 ff. J. Fecht, tr. theol. de excommunicatione ecclesiae ejusque indole et aequitate. Rost. 1712. 4. Deſſ. Nachricht vom Kirchenbanne. Roſt. 1715. 4. J. Babor: Urſprung, Fortgang und Schickſal der Excommunication und des Interdicts unter den Chriſten. Wien, 1791. 8. — Vergl. die in der 651ſten Anmerk. angef. Schriften. Luthers Aeußerungen hierüber ſ. in: Luther an unſre Zeit, S. 179 ff.

Regiſter.

(Die römiſche Ziffer bezeichnet den Theil, die deutſche die Blattſeite deſſelben.)

Abälard I, 19. 563.
Abendmahl, kirchliche Lehre II, 714. Schriftlehre, 728. Namen deſſelb. 729. Abendmahl der Kinder 736. Das Rituelle 738. Leib u. Blut Chriſti 749. Geſchichte der Lehre 769. Wirkungen des Ab. 776.
Aberglaube I, 7.
Abgötterei I, 207 f.
Ablaß I, 41. II, 553.
Ableitung der Dogmen aus d. ſymb. BB. I, 28 ff. as dem N. Teſt. I, 319 ff. 338.
Abrenuntiatio Satanae II, 705.
Abſolution I, 40 f. II, 798. 872.
Acceptatio, acceptilatio II, 350 f.
Accidenz I, 352 f.
Accommodation I, 72. 325.
Actus personales I, 461. providentiae I, 600. paedagogici II, 613. sacramentales II, 747. praedestinationis II, 124.
Adam I, 742 f. zweiter II, 163.
Adessentia I, 397.
Ἀδιαστασία I, 397.
Adoptianer II, 199.
Aechtheit I, 262.
Aemter Chriſti II, 235. des heil. Geiſtes II, 617.
Aepinus II, 206.
Affectiones script. s. I, 307 f.
Agapen II, 729.
Ἁγιάζεσθαι II, 541.
Ἁγιόγραφα I, 257 f.
Ἅγιος I, 422. 541.
Agrikola II, 626.
Ahndung I, 173.
Αἰών, ὁ μέλλων II, 515.
Allgegenwart I, 397. 417.
Allgemeinheit des Chriſtenth. I, 198. II, 545.
Allgenugſamk. Gott. I, 451.
Allmacht I, 419.
Ἀλλοίωσις I, 181.
Allwirkſamkeit Gott. I, 449.
Allwiſſenheit I, 400.
Ἀνακαινίζειν II, 540.
Analogia fidei I, 314.
Analogiſches der Gotteserkenntniß I, 381.
Ἀναμαρτησία Christi II, 160. 175.
Anſchauen Gottes II, 477.
Anſelm I, 19. II, 201. 345.
Anthropomorphie I, 383.
Anthropomorphiten I, 396.
Anthropopathie I, 382.

Ἀντίδοσις II, 160.
Antinomiſtiſcher Streit II, 620.
Antitrinitarier I, 563.
Ἀνυποστασία II, 160. 176.
Ἀποκατάστασις II, 469.
Apokryphiſch I, 258.
Apokryphen des A. T. I, 258.
Apollinariſten II, 194.
Ἀπόστολος, ὁ, I, 259.
Apoſtel, ihre Inſpiration I, 98 ff. Verhältniß ihrer Lehre zu Jeſu Lehre 279 f. ihre Wahl II, 243.
Ἀποτέλεσμα II, 157.
Approximatio II, 618.
Ἄψυχοι II, 196.
Arbitrium liber. II, 29 f. 137. (liberatum II, 536.) 561. 586. 595. Geſchichte der Lehre 606.
Argumenta ad hominem, ad veritatem I, 309.
Arius I, 559. 565.
Armuth Chriſti II, 215.
Articuli fidei I, 338. 341.
Ascunages I, 563.
Aseitas I, 451.
Assumtio II, 158.
Atheismus I, 354.
Attributum I, 381.
Attributio II, 157.
Attritio II, 553.
Auctoritas Script. S. I, 307.
Audäus I, 396.
Auferſtehung Jeſu I, 224. 238. II, 225.
Auferſtehung der Todten II, 359. 413 f. Geſchichte der Lehre II, 425. 445 ff. 449.
Auguſtinus II, 104. 119 f. 609.
Ausbreitung des Chriſtenthums I, 240.
Ausgehen des h. Geiſtes I, 462. 562.
Auslegung der Schrift I, 311 ff. I, 73. 317. allegoriſche 311. hiſtoriſche 313. 318. panharmoniſche, dogmat. 317.
Authentie I, 255. 262.
Axiopiſtie I, 255. 262. des N. T 268.

Bann II, 801.
Βαπτίζειν εἰς I, 485 f.
Βασιλεία τοῦ Θεοῦ II, 520.
Barmherzigkeit Gottes I, 441 f.
Beelzebul I, 680.
Befeſtigung II, 537. 557.
Begeiſterung I, 19.
Beichte II, 800. 874.
Beifall II, 555.
Bekehrung II, 531. 542. ſpäte 558.
Βελιάρ I, 680.
Belohnung I, 429.
Benedictio sacerdot. II, 304.
Berufung II, 528. 543. der Kirchenlehrer II, 864.
Beſchneidung II, 671.
Beſſerung II, 550. ſ. Wiedergeb. — Ob ſie Vergebung d. Sünde wirke? II, 320. ob ſie einziger Zweck der Strafen Gottes ſey? I, 432. II, 318. 320.
Beſtimmung des Menſchen I, 728. 752. 757 f. II, 1.
Beweggrund I, 585.
Beweisſtellen I, 338.
Beweiſe ſ. Argumenta. — gehören im N. T. nicht zur Lehre I, 220 f.
Bewußtſeyn Gottes I, 449.
Βιβλία, τά I, 254. übrigens ſ. Schrift.
Bibelverbot I, 275. 305.
Biſchof II, 795. 803.
Biſchöfliches Syſtem 861.
Bluttaufe II, 698.
Bonnets Präformat. I, 182.

Böſe, das, I, 629. S. Sünde — das radikale II, 107.
Brod im Abendm. II, 744.
Bücher, ſymbol., ihre Geltung für jetzige Zeit I, 24 ff. was in ihnen Bekenntniß ſey 28. II, 848.
und I, 254. — neuer II, 289.
Buße II, 531. 551 f. tägliche 537. als Sacrament 666.
Bußzucht I, 39. 40.

Cäſareopapat II, 861.
Capacitas paſſiva II, 567.
Capernaitica manducat. II, 721.
Cauſsae occaſionales I, 731.
Cerimonien II, 663.
Χάρις II, 580.
Character hypoſtaticus I, 460.
Cherubim I, 667.
Chiliasmus ſ. Reich.
Chriſtenthum ſ. Relig., chriſtl.
Chriſtologie des N. T. II, 162.
Chriſtus, ſeine Perſon II, 148 ff. — nach dem N. T. S. 162 ff. 170 ff. — Beurtheilung der Lehre 184. 187. Geſchichte derſelben 193. — ſein doppelter Stand 201.
Χριστός II, 162.
Clarke I, 564.
Coccejus I, 68.
Codex der Offenb. I, 253 ff. 273. 276.
Cölibat der Geiſtlichen II, 803. 868.
Collegialſyſtem II, 862.
Colluthus I, 437.
Communicatio idiom. II, 152. 160. 190.
Communio naturarum II, 152. 159 f.
Concilium I, 290. deſſen Anſehen in Glaubensſachen 290.
Concurſus div. I, 605.
Confeſſio oris II, 552.
Confirmation II, 667.
Confirmatio in bono II, 537.
Congregatio de auxil. grat. II, 611.
Conſecration II, 714. 738.
Conſilia evangelica II, 553.
Conſtitution d. Kirche II, 790. 845.
Conſubſtantialitas I, 459.
Contritio II, 532. 552.
Creatio I, 571. prima et ſecunda 573.
Creatianer I, 735.
Cultus II, 852.

Δαίμων I, 679.
Dämonen, Lehre d. ſymb. Büch. I, 675. des N. T. 679. Wirkſamkeit d. Dämonen 691. ihre Beſſerung 690 f. Kritik d. Lehre 709. 714. Geſchichte derſ. 710 f.
Dämoniſche I, 703.
Daſeyn Gottes I, 352. Beweiſe dafür 358 ff.
Deismus ſ. Theismus.
Dekalogus II, 640.
Deutlichkeit der Schrift I, 303.
Διαθήκη I, 254.
Dicta probant. I, 338. claſſica 339.
Δικαιοῦσθαι II, 297.
Dinge, letzte II, 355.
Διοίκησις I, 625.
Doketen II, 194.
Dogma I, 14.
Dogmatik I, 14. der evang. Kirche 20. ihre Quellen 24. ihre Ableitung daraus 28. ihr Syſtem u. Weſen 37 ff. 48 ff. ihre Einheit 56. ihre Kritik I, 61 ff. ihre Geſchichte 65 ff. ihre Theile 75.
Dolores Meſſiae II, 169.
Dreieinigkeit ſ. Trinität.

Dualiſmus I, 380. 628.
Duns Scotus I, 19.

Ebenbild Gottes I, 726 745 ff. 754. Urtheil d. Vernunft 755. Geſchichte des Begriffs 758.
Ebioniten I, 17. 549. II, 194.
Ehe, als Sacrament II, 669.
Ehre Gottes I, 451.
Eigenſchaften Gottes I, 381. ihre Eintheil. 385. allgemeine 392. ihre Perſonification 483.
Einfachheit I, 394.
Einheit Gottes I, 375. der Offenbar. I, 51. 82. der evangel. Lehre I, 56.
Ἐκκλησία II, 813.
Ἔκπεμψις I, 462.
Electio II, 123.
Elemente im Abendmahle II, 743.
Emanation I, 550. 582.
Ende der Welt II, 462.
Engel, Lehre d. ſymbol. BB. I, 649. des N. T. 650. ihre Verrichtungen 668. — Lehre des A. T. 663. ihre Fürbitten 665. Klaſſen u. Zahl derſ. 666. ihre Verehrung 668. Urtheil der Vernunft 670. böſe, ſ. Dämonen, ihr Fall I, 685 f. II, 94. ihr Geſchäft beim Gericht II, 437 f.
Entzweck der Welt I, 584.
Ἐνυποστασία II, 176.
Epiſcopalſyſtem II, 861.
Epiſcopat II, 805. höchſtes 857.
Erbſünde II, 27. kirchliche Lehre 27 ff. Urſprung u. Strafen der Erbſünde II, 33. Lehre des N. Teſt. 40. Urtheil d. Vernunft 73. Geſchichte der Lehre 88. im A. T. 88. in der Kirche 90. ihre Bedeutung im Volksunterrichte 109.
Ἐπιστροφή II, 540.
Ἔργα bei Johannes I, 231.
Ἔργα νόμου II, 291.
Erhaltung I, 570. 601.
Erhöhung Chriſti II, 213.
Erlaßſünden II, 10.
Erleuchtung I, 126 ff. in d. Heilsordnung II, 530. 548.
Erlöſung I, 196. II, 27. Erlöſungswerk II, 234. 237. 328.
Erneuerung II, 533. 556.
Erſchaffen I, 571.
Eſchatologie II, 355.
Eſſener II, 241.
Essentia Dei I, 456.
Ἐθελοθρησκεία II, 2.
Εὐαγγέλιον I, 259. II, 638.
Evangelium, in d. Lehre von d. Gnadenmit. II, 623. 628 f. 637.
Evangeliſten I, 297. — Evangel. Kirche II, 820.
Eudämonismus I, 586.
Eutyches II, 197.
Ewigkeit Gottes I, 393. — der Welt I, 581.
Exaltatio II, 205.
Excommunication II, 877.
Exinanitio II, 202.
Exorcismus II, 705.

Fatum I, 627.
Fegefeuer II, 358. 401. 467.
Feinde des Chriſtenth., ihr Zeugniß I, 241.
Fichte I, 6. 354.
Fides, ihre Arten II, 555. Uebrigens ſ. Glaube.
Filiatio I, 462.
Filioque I, 562.
Finalurſachen I, 365.
Firmelung II, 666.
Flacius II, 30.
Föderalmethode I, 68.
Freiheit des Willens in Gott I, 418. in dem Menſchen I, 470.

II, 20 ff. 91 f. Freiheit u. Vorſehung 644.
Friede mit Gott II, 299.
Frömmigkeit II, 2.
Fronleichnamsfeſt II, 747.
Fundamentalartikel I, 52.
Fürbitte, hoheprieſterliche II, 256. 302. 349.
Futuribile I, 402.

Gebet I, 647.
Gebot, drittes I, 83.
Gebote Gottes II, 1. 2.
Γεέννα II, 497.
Gegenwart des Leibes u. Blutes Chriſti II, 718 f. 749.
Geheimniſſe I, 163.
Gehorſam Chriſti II, 247 f. — thuender II, 304. — neuer II, 534.
Geiſt Gottes I, 395. im A. T. I, 482. im N. T. 490. ob er eins ſey mit dem Logos? 491. ſeine Göttlichk. 534. ſein Verhältniß zu Vater u. Sohn 540. Geſchichte des Begriffs von ihm I, 547 ff. 561. ſein Ausgehen vom Vater 562. Sünde wider ihn II, 12. ſeine Aemter II, 617.
Geiſtesgaben I, 286.
Geiſtigkeit Gottes I, 394.
Generare, generatio I, 461.
Genugthuung II, 249 f. 326.
Gerechtigkeit Gottes I, 424.
Gericht, letztes II, 435. 445 ff. 458.
Geſetz, moſaiſches I, 193. II, 631. 638. göttliches I, 476. natürliches und poſitives 476 f. im Gegenſatze des Evangel. II, 623. 628. 637. ſein dreifacher usus 627.
Gewiſſen II, 6.
Gewiſſensfreiheit II, 848.
Gilbert von Porree I, 563.
Glaube I, 7. ſeligmachender II, 261. im N. T. 291. — 327. als Theil der Buße II, 532. 549. 555. Glaube der Kinder 710 f.
Glaubwürdigkeit ſ. Axiopiſtie.
Glockentaufe II, 707.
Glück I, 429. 627.
Gnade Gottes I, 49. 126. 442. II, 110. beſſernde 569. 580. 595. Geſchichte der Lehre 606.
Gnadenmittel II, 619 f.
Γνῶσις I, 17 f.
Gott, Lehre der Kirche I, 343 f. Begriff von Gott 345. Namen deſſelb. 346. ſein Daſeyn 352. Beweiſe dafür 358 ff. philoſophiſche 367. ſeine Einheit 375. Eigenſchaften 381.
Göttlichkeit des Chriſtenthums I, 190 ff. 251. 263.
Gottmenſch II, 148 f. 170.
Gratia II, 110. 147.
Grotius II, 69. 350.
Grund I, 585.
Gut, oberſtes, höchſtes I, 373. moraliſche, das II, 2. 19.
Güte Gottes I, 440.

Hades II, 383.
Häretiker II, 821.
Handauflegung II, 873.
Harmonie, vorherbeſtimmte I, 730.
Heiden, ihre Seligkeit II, 786. 805.
Heiligkeit I, 420.
Heiligung II, 533. 556.
Heilsordnung II, 524. 538.
Hermeneutik d. N. T. I, 311.
Heuriſtik der Dogm. I, 21. 24.
Hierarchie, hierarchiſches Syſt. II, 861.
Himmel II, 473.

Himmelfahrt Chriſti II, 279. doppelte 233.
Hiob, Buch I, 93.
Hoherprieſter, Chriſtus II, 236. 256. 289.
Hölle II, 396. 497.
Höllenfahrt II, 206. 216.
Höllenſtrafen II, 496.
Hylozoismus I, 354. 581.

Jacobi I, 9.
Jakobiten II, 198.
Janſeniſten II, 121.
Idealismus I, 354.
Idee, Ideal I, 351.
Idiomata I, 460. II, 160.
Ἰδιοποίησις II, 159. 160.
Jehovah I, 346.
Jeſus, kein Betrüger oder Schwärmer I, 210 f. ſein Plan 213. Jeſus als Erlöſer, ſein Leben II, 162.
Ἰησοῦς II, 162.
Ignorantia vincib. II, 9.
Immaterialität I, 394.
Impanatio II, 755.
Imputatio II, 7. peccati adamit. II, 65. in poenam 87.
Incarnatio II, 158. 180.
Independenz Gottes I, 398.
Indistantia I, 397.
Indulgentia I, 41. II, 552.
Infralapsarii II, 121.
Inspiratio I, 87 f. 291 ff. ihr Unterſchied von der Revelation 295.
Integrität I, 262. des N. Teſt. 272.
Intercessio ſ. Fürbitte.
Invocatio Spir. S. II, 739.
Joachim v. Flora I, 563.
Johannes v. Damask. I, 18. der Täufer I, 239.
Joſephus, deſſ. Zeugniß I, 272.
Joſeph, der Vater Chriſti II, 172.
Iſidorus Hispal. I, 18.
Jus confessionis, sacerdotalis etc. der Kirche II, 792. 847. jus circa sacra, jus reformandi II, 857.
Justificatio II, 254 f.
Justitia Dei interna I, 422. externa 422. legislat. 425 f. spiritual. und civil. I, 49. II, 2 f. just. originalis I, 726. fidei II, 255.

Kanon I, 260. ob ihn die Tradition beſtimme 263 f. der ſymb. Bücher 273.
Kant, deſſen Religionsl. I, 9. deſſ. moral. Ausleg. I, 73.
Katholiſche Kirche II, 818. 833.
Kelch im Abendm. II, 747.
Κένωσις II, 208.
Ketzer II, 821.
Κήρυγμα I, 17.
Kindercommunion II, 736.
Kindertaufe II, 679. 707.
Kindſchaft Gottes II, 260.
Kirche I. 38 f. 41 f. 51. II, 785 ff. ihr Begriff 786. 813. 822. ihre Auctorität in Glaubensſachen I, 290. ihre Eigenſchaften II, 788. 830. ihr Zweck 823. ihre Rechte u. Verfaſſung II, 790. 847. ihr Verhältniß zum Staate 803. 858. ihre Stiftung 815 f. ihre Arten 818 ff. 835. wahre K. II, 824 f.
Kirchenbann II, 801. 877.
Kirchenbuße II, 552.
Kirchendiſciplin II, 853. 877.
Kirchengewalt II, 792. 837. 853.
Kirchenväter I, 286.
Kirchenverfaſſung ſ. Conſtitut.
Kirchenverſammlung ſ. Concilium.
Κοινωνία τῶν θείων II, 160.
Κοινοποίησις II, 181.
Königliches Amt Chr. II, 236.

Körper, menſchl. I, 724. 729. — Körper Jeſu nach d. Auferſt. II, 227.
Kosmologie I, 368.
Kräfte, neue II, 568.
Kriterien der Offenb. I, 132 f. 165.
Kritik d. Dogmat. I, 21. 61. 72.
Κρύψις II, 208.
Κτῆσις II, 208.

Langmuth Gott. I, 442.
Largitio II, 157.
Leben Gott. I, 448. ewiges II, 361.
Lebensdauer der Menſchen II, 82.
Lebensziel I, 620.
Legalität II, 3 f.
Lehramt Chriſti II, 238.
Lehrſtand II, 863.
Lehre Jeſu I, 166. 192 ff. II, 244.
Leidenſchaft II, 19.
Lichtnatur Gottes I, 395.
Limbus patr. et inf. II, 401.
Liguoriſt. Streit II, 746.
Liturgiſches Recht II, 792. 796. 851.
Logos I, 97. 144. 491. 509 f.
Lokales im N. T. I, 83. 309. 322 f.
Löſegeld von Chr. gegeb. II, 340.
Lukas I, 281.
Luſt I, 19.

Macedonius I, 561.
Majeſtät Gottes I, 451.
Majoriſt. Streit II, 348. 612.
Manducatio II, 721. 768.
Manifeſtation I, 87.
Maria, ihre unbefleckte Empfängniß II, 106. Mutter Gottes II, 150. 197.
Markus I, 281.
Maroniten II, 199.
Massilienses II, 609.
Massa praeservata II, 161.
Materialismus I, 354.
Menſch, ſein Weſen I, 724. 729. ſeine Beſtimmung I, 728. 752. ſeine Schöpfung 738 ff. ſeine urſprüngliche Beſchaffenheit 745 ff. Urtheil der Vernunft darüber 755. Geſchichte 758.
Menſchenraçen I, 739 f.
Menſchenſohn II, 163.
Menſchwerdung Chr. II, 174. 179.
Meritum Chr. ſ. Verdienſt.
Meſſe II, 727. 780.
Meſſias II, 162. leidender 165 f.
Meſſiasreich II, 515.
Meßopfer I, 40. II, 727. 780.
Μετάνοια II, 540.
Μετεμψύχωσις II, 397.
Μετενσωμάτωσις II, 397.
Ministerium eccles. II, 863.
Mittel I, 584.
Mittelbar und unmittelb. I, 120.
Mittelzuſtand d. Seele II, 358. 397.
Mittleramt II, 245 f.
Moliniſten II, 611.
Monogamie I, 199.
Μονογενής I, 506.
Monophyſiten II, 198.
Monotheismus, ſeine Wohlthätigkeit I, 207.
Monotheleten II, 198.
Moral I, 12. chriſtl. I, 41.
Moralität II, 3 f.
Moraltheologie I, 8 f. 373.
Moſaiſche Relig. II, 642.
Myſterien I, 163.
Myſticismus I, 7.

Natur I, 573.
Natura in der Lehre von der Perſon Chriſti II, 158.
Naturen in Chriſto II, 150 ff. menſchliche nach d. N. T. 171.
Naturalismus I, 64 f.

Naturdienſt I, 6.
Naturgeſetz I, 121.
Naturlauf u. Wunder I, 120 ff.
Nazaräer I, 549.
Neologen I, 21.
Neſtorius II, 197.
Noëtus I, 558.
Nominaliſten I, 383.
Normalzuſtand d. Menſch. II, 75 f.
Nothwendig I, 369.
Nothwendigkeit, abſolute, Gottes I, 398. 450. moraliſche I, 420. phyſiſche 642.
Notiones directrices I, 338. personales I, 462.
Novissima ſ. Dinge.
Objectiv I, 7.
Occaſionalismus I, 610.
Oeconom. salutis I, 49. II, 524.
Oelung, letzte II, 669.
Offenbarung, nach den ſymb. Büch. I, 78 f. dogmatiſche Kritik derſ. 80. Begriff davon im alt. Teſt. 85 ff. im N. Teſt. 95 ff. bei Jeſu 96 f. bei den Apoſteln 98. — Geltung der altteſtamentlichen Offenbarung für Chriſten 102 ff. 108 ff. — Philoſoph. Kritik derſelben; Offenb. überhaupt 116 ff. 127. Einwendungen dagegen 128. Möglichkeit der Offenb. 129. ihre Nothwendigkeit u. ihr Bedürfniß 138 ff. — ihr Verhältniß zur Vernunft 146 ff. ihre Stufenfolge 159 f. 165. 192. ihre Beglaubigung 165. — chriſtl. Offenbarung, ihre Beglaubigung als ſolche 190. letzte 197. ihre Urkunden 273 ff. ihre Allgemeinheit II, 546.
Officium Christi II, 234.
Ohrenbeichte II, 552. 874.
Οἰκονομία II, 202.
Ὁμοούσιος I, 459. 560.
Ontologie I, 370.
Opera ad extra, oeconom. attribut. I, 463. opera bona II, 348. 539. supererogationis 553.
Opfer im Abendm. I, 40.
Opus salutare II, 234. op. operatum II, 655.
Ordination II, 802. 867.
Ordo salutis II, 525.
Origenes I, 17 f.
Orthodoxie I, 20.
Oſiander II, 181. 348.
Οὐσία I, 460.
Οὐσιωδῶς I, 460.
Paläologen I, 21.
Παλιγγενεσία II, 466.
Pantheismus I, 354 f. 583. in d. Bibel 357.
Papſt II, 820. 838.
Paradies I, 193. II, 473.
Παράδοσις I, 274.
Paraklet, deſſen Verheißung I, 99.
Partikulariſten II, 121.
Partikularkirche II, 818.
Paſchaſius Radb. II, 755.
Paſſahmahl II, 731 f.
Pathen II, 692.
Paternitas I, 462.
Patriarch, patriarch. Relig. I, 90.
Patrini II, 692.
Patripaſſianer I, 558.
Paulus, ſeine Bekehrung als Zeugniß für das Chriſtenth. I, 241. ſeine fides divina 280.
Paul von Samoſ. I, 558.
Peccatum habit. actual. II, 7 f. omiss. commiss. etc. 8 f. originale, originans II, 104.
Pelagius II, 403.
Pentateuch I, 92.
Perfectibilität I, 73.
Perfectio final. d. h. Schr. I, 302.

Περιχώρησις II, 159.
Permeatio II, 159.
Persona I, 456. II, 158.
Perſon Chriſti II, 148.
Perſonification der göttl. Kräfte I, 483.
Petitio principii I, 152.
Petrus Lomb. I, 19.
Pflicht II, 2.
Philoponus I, 563.
Philoſophie, ihre angebliche Unzuverläſſigkeit I, 154 ff. Uebrigens ſ. Vernunft.
Photinus I, 561.
Phyſikotheologie I, 8. 365.
Pietiſten, ihre Dogmat. I, 69.
Πίστις II, 292.
Plan Jeſu I, 213.
Platonismus in der Trinitätsl. I, 547. 550 ff.
Πνεῦμα u. *Ψυχή* I, 732.
Pneumatomachiten I, 561.
Poenitentia II, 552.
Polytheismus, ſeine moral. Wirkk. I, 207 f.
Potestas eccl. II, 793.
Prädamiten I, 745.
Prädeſtination II, 110. ſymbol. Lehre 112. 122. Geſchichte der Lehre 117. Lehre der Schrift 129. Beurtheilung d. Lehre n. d. Vernunft 139.
Praedicata I, 381.
Praedicatio ecclesiast. I, 17.
Präexiſtenz d. Seele I, 734.
Praesentia substant. operat. I, 397.
Praxeas I, 558.
Predigtamt ſ. Lehramt.
Presbyter II, 870.
Prieſter, Prieſterthum I, 39 f. II, 866.
Prieſterweihe II, 670.
Primat d. Päpſte II, 838.
Princip I, 11. 76. der Dogmat. I, 45 f. 76 f. deſſen Beurtheil. 80 f. 116.
Priscillianiſten II, 194.
Privatcommunion II, 740.
Privatſatisfactionen I, 41.
Procedere I, 462.
Procrastinatio bapt. II, 702.
Πρόγνωσις II, 124.
Προορισμός II, 124.
Propheten I, 254.
Prophetiſches Amt Chriſti II, 235.
Propositiones idiomaticae II, 157. 160.
Proprietates I, 381. 462.
Proſelytentaufe II, 683.
Proſelyten II, 685.
Proteſtanten I, 56.
Πρόθεσις II, 124.
Providentia I, 599. activa, passiva 613.
Pſalmen I, 93.
Ψυχή I, 732.
Ψυχοπαννυχία II, 358. 403.
Purgatorium ſ. Fegfeuer.
Quodlibetarii I, 20.
Raptus Christi in coel. II, 233.
Rathmann II, 649.
Rathſchluß I, 416. bedingter, 414.
Rationalismus I, 64. 147. 160. der ſymbol. BB. I, 315. II, 128.
Raumloſigkeit Gottes I, 393.
Realiſten I, 383.
Rechtfertigung, kirchl. Lehre II, 246 ff. 254. über die Folgen derſelben 257 f. durch den Glauben 261. dogmatiſche Beurtheilung 268. bibliſche Lehre 297. 326.
Rectitudo naturae I, 726.
Reformationsrecht II, 829. 851.

Regierung Gottes, mittelb. und unmittelb. I, 120 ff. 608. 615. 618.
Regula fidei I, 17. 289. 315. der alten Kirche 788. pietatis I, 315.
Reich Gottes , 2. 815. Chriſti 236. 362. 514. Satans I, 694. tauſendjähriges II, 515.
Religio I, 1.
Religion I, 1 ff. Namen derſ. in d. Schrift 2. Entſtehung derſ. 4. Arten 6 ff. philoſophiſche 9 ff. chriſtliche, ihre Göttlichkeit I, 190 ff. ihr Verhältniß zur moſaiſchen 194 f. ihr Weſentliches 195 f. ihre Allgemeinheit 196 f. ihre Einführung 200. ihre Wirkungen 203.
Religionswiſſenſchaft I, 11.
Repräſentation d. Kirche II, 854.
Reprobatio II, 115.
Resistentia II, 127.
Reue in Gott I, 418. in dem Menſchen II, 320. 555.
Römiſche Kirche II, 818 f.
Roſcellin I, 563.

Sabellianismus I, 558.
Sacerdotium II, 792.
Sacramente I, 51 f. II, 652. des A. Teſt. 671. ihre Zahl 656. 664.
Salomo's Schriften I, 93 f.
Satan, Begriff deſſelben I, 721. übrigens ſ. Dämonen-Reich.
Satisfactio I, 50. II, 344. abundans II, 346. operis 552.
Scheintod Chriſti II, 216.
Schelling I, 6. 9. 73. 356.
Scheol II, 383.
Schickſal I, 627.
Schismatiker II, 821.
Scientia Dei necessaria, media etc. I, 401 ff.
Schlüſſelgewalt II, 793. 797. 870.
Scholaſtiker I, 19.
Schöpfung, Lehre d. ſymb. BB. I, 570. Begriff 572. mittelbare 573. aus Nichts 574. 577. Schriftlehre 575. ihr Zweck 584. d. Schöpfungsact 591. die moſaiſche Erzählung 591.
Schöpfung des Menſchen I, 725. 743.
Schrift, heil. I, 253 ff. hiſtoriſcher Begriff 253. dogmatiſcher 273. ihre Nothwendigkeit 276. Inſpiration 274. 291. Zureichenheit 302. 274. Deutlichkeit 302 ff. Auctorität 274. 277. 307. Ableitung d. Dogmen aus ihr 319.
Schuld II, 6.
Schutzengel I, 661 f.
Schwärmerei I, 7.
Schwenkfelds Meinung von Chr. II, 202.
Schwören Gottes I, 446.
Secten II, 821.
Seele I, 725. 729 f. ihre Verbindung mit dem Körper 730 f. doppelte Seele 732. ihr Urſprung 733.
Seelmeſſe II, 727. 783.
Seelenorgan II, 404 f.
Seelenſchlaf II, 358. 403.
Seelenwanderung II, 397.
Segen Gottes I, 646. hoherprieſterl. II, 304.
Selbſtmacht des Menſchen über ſeine Vorſtellungen II, 20 ff.
Seligkeit Gottes I, 451. ewige II, 361. 471. hat Stufen 264 f. 361 f. 491.
Semiarianer I, 560.
Semipelagianer II, 105.
Sendung Jeſu II, 238 f.
Sententiarii I, 20.

Separatiſten II, 821.
Seraphim I, 667.
Servede I, 563.
Seyn I, 448. Seyn Gottes, daſ.
Signum im Sacram. II, 653.
Sinn, mehrfacher d. Schrift I, 311.
Sittengeſetz II, 2.
Sitzen zur Rechten Gott. II, 234.
Socinianer I, 564.
Sohn Gottes im A. T. I, 480. im N. T. 500. deſſ. Subordination unter den Vater 530. Geſchichte d. Begriffs I, 549.
Σοφία im A. T. I, 483. 495.
Spinoza I, 355. 583.
Spiratio I, 461.
Spiritualia II, 30 Not. 24.
Spontaneität des göttl. Will. I, 417. 418.
Sprechen Gottes I, 97.
Stände des Sünders II, 16. — Doppelter Stand Chriſti II, 201. Streit darüber 207 f. Urtheil darüber 210 f. Lehre der Schrift 211.
Stankar II, 181. 348.
Status medius II, 358. 397. purorum naturalium I, 760. des Menſchen 761. stat. libertatis, servitutis etc. II, 16. exinanit. et exalt. II, 201.
Stimmen vom Himmel I, 238.
Strafe I, 429. natürliche, poſitive 436 ff.
Strafgerechtigkeit I, 430 ff. 437.
Strigel II, 612.
Subjectiv I, 7.
Subordinatianer I, 531. 564.
Subsistens I, 457.
Subsistentia I, 458.
Subſtanz I, 352. 389.
Sufficientia der h. Schrift I, 302.
Summistae I, 20.
Sünde II, 1. 5. ihre Arten 7. wider den heil. Geiſt 12. ihr Urſprung 17. ihre Allgemeinh. 18. ihr Verhältniß zu Gott 25. II, 144 ff.
Sündenfall I, 193. II, 33. 4. 7. nach Moſes II, 58 ff. Kritik darüber 65. Geſch. d. Meinungen 88 f. 93.
Suppositum I, 457.
Supralapsarii II, 121.
Supranaturalismus I, 64. 147. 160.
Symbolik I, 15.
Symbol. Bücher ſ. Bücher.
Synergismus II, 612.
Συνουσία I, 397.
Syſtem I, 11.
Syſtematik der Dogmatik I, 21. 37 ff. 48.

Tag, jüngſter II, 359. 406.
Θάνατος II, 49. 54.
Taufe, kirchl. Lehre II, 672. Beurtheilung derſelb. 681 ff. 691. ihre verſöhnende Kraft 696. ihre Nothwendigkeit 700 f. Verſchiebung derſ. 702. Wiederholung derſ. 703.
Taufe Johannis II, 684.
Taufe d. Kinder ſ. Kindertaufe.
Tauſformel I, 484 f. II, 689 f.
Taufpathen II, 692.
Θεάνθρωπος II, 151.
Teleologie I, 447.
Temperamentum aequale I, 726.
Temporelles in d. Schrift I, 83. 309. 322 f.
Terminus vitae I, 620. peremtorius II, 557.
Territorialſyſtem II, 861.
Teſtament I, 254. altes 254. neues 259. ſeine fides divina, 263. als Codex d. chriſtl. Offenbarung 273. ſeine Nothwen-

digkeit 276. einziges principium cognoscendi 277 f. II, 644. — ob die Sittenlehre des A. T. gültig ſey? II, 641 f.
Testimon. intern. I, 205.
Teufel ſ. Dämonen.
Theismus I, 8.
Theodicee I, 626. 628. II, 25.
Θεολογία I, 10.
Theologie I, 10. ihre Eintheil. 11 ff. chriſtliche 13. bibliſche 14. Entſtehung u. Geſch. der chriſtlichen Th. 16 ff. — prophetiſche 219.
Theokratie, iſraelit. I, 194.
Thomas v. Aquino I, 19.
Tod, als Folge des Sündenfalls I, 747. 750. 758. II, 50. 299. 301. als natürliche Ordnung I, 751. 755. — Tod Jeſu, ſ. Verſöhnung. — in der Lehre von den letzten Dingen II, 357. 364.
Todtenerſcheinungen II, 379.
Todtenfeier, evangeliſche II, 784.
Todtenreich ſ. Hades.
Todſünde II, 10.
Tractus ad patr. II, 570. 583.
Tradition I, 274. 279. 284 ff. warum ſich die ſymb. Bücher auf ſie berufen 289. ob ſie für die heil. Schrift nöthig ſey I, 263.
Traducianer I, 736.
Transſubſtantiation II, 755.
Trias der Aegyptier u. Indier I, 547.
Trinität I, 42. 454 ff. Lehre der ſymb. Büch. 454 f. dogmat. u. rationale Kritik 463. Erläuterungen der Trinit. 469 ff. Beurtheilung derſelben nach der Schrift 475 ff. Reſultat der Schriftlehre 542. praktiſches Intereſſe 545 f. Geſchichte der Lehre 547 ff. neuere Geſchichte 565.
Τρόπος ὑπάρξ. I, 462.
Tugend II, 2.
Typen I, 111 ff.

Ubiquität II, 204.
Uebel I, 629. II, 25.
Uebernatürlich I, 120 f.
Unabhängigkeit Gottes I, 398.
Unbegreifliche, das I, 164.
Unbegreiflichk. Gott. I, 391.
Unendlichk. Gottes I, 390.
Unermeßlichk. Gottes I, 396.
Unfehlbark. d. Kirche II, 835.
Unglück I, 429. 627.
Unio hypost. II, 152. personalis II, 155. 158 ff. mystica II, 618.
Unitarier I, 563.
Unitio II, 158.
Univerſaliſten II, 121.
Unmittelbar I, 120.
Unſchuld, Stand der, I, 754. 757. ſ. Ebenbild.
Unſündlichkeit Chr. II, 176.
Unſterblichkeit d. Seele II, 368. Lehre davon im A. Teſt. 382. im N. Teſt. 390.
Unveränderlichkeit Gottes I, 399. 418.
Unvergleichbark. Gottes I, 391.
Urſachen, gelegentl. I, 610.
Usus tripl. legis II, 627. tertius 629.

Vater, von Gott I, 499.
Verdammniß, ewige II, 364. 494.
Verdienſt Chriſti II, 250. 326.
Vergebung d. Sünde, bibl. Lehre II, 274. 314 ff. 329 f.

Vergeltung I, 429 ff. poſitive 435.
Verhängniß I, 627.
Verhärten II, 116. 118 f. 135 f.
Vernunft II, 1. ihre Bildung I, 141 f. ihr Verhältniß zur Offenb. I, 64. 77. 146 ff. ihre Forderungen an die Beglaubigung der Offenb. 165.
Vernunftreligion I, 8. ihre Unvollkommenheit 139 f. 154.
Verſöhnung I, 196. durch den Meſſias II, 167 f. kirchl. Lehre II, 245 ff. 257. dogmatiſche Beurtheilung 268. bibl. Lehre 274. 280 ff. 285. Urtheil d. Vernunft 308. 310. 326. Geſchichte 336.
Verſtand Gottes I, 400.
Verſtandesreligion I, 8.
Verſtocken ſ. Verhärten.
Via triplex I, 384.
Visio Dei beatif. II, 477.
Vocation der Geiſtl. II, 802. 864.
Vocatio II, 528.
Vollkommenheit, abſolute I, 390. der erſten Menſchen ſ. Ebenbild.
Voluntas Dei Arten I, 411.
Vorbilder I, 111.
Vorherwiſſen d. freien Handl. I, 404.
Vorſehung I, 599. Beweiſe ihrer Wirklichkeit 615. Schriftlehre 618. Eintheilungen und Eigenſchaften derſ. 624. Zweifel dagegen 626. 642.
Vulgata I, 283.

Wahr, ſubjectiv und objectiv I, 7.
Wahrhaftigk. Gottes I, 445.
Wahrheit, ſubjective, worauf ſie ruht I, 363. 367 ff.
Wahrſagerei I, 173.
Wein im Abendm. II, 745.
Weißagungen I, 171. des *alten* Teſt. I, 217. II, 164. Jeſu 222 f.
Weisheit Gottes I, 446.
Welt I, 572. beſte 584. 589. ſittliche II, 2.
Weltſeele I, 354.
Weſentliches des Chriſtenth. I, 336 f.
Werke, gute II, 261. 536. 556. verſöhnende II, 254.
Whiſton I, 564.
Widerſprechende, das I, 164.
Widerſtehlichkeit der Gnade II, 567. 576 ff.
Wiederbringung aller Dinge II, 466. 511 f.
Wiedergeburt II, 525.
Wiederkunft Chriſti II, 359. 405. 445 f. 448.
Wiederſehen in der Ewigkeit II, 361. 483.
Wiedertaufe II, 703.
Wille Gottes I, 410. 417. des Menſchen II, 20. deſſen Freih. 20 f.
Winkelmeſſe II, 783.
Wirkungen Gottes, natürliche und übernatürliche, mittelbare und unmittelb. I, 120 ff.
Wohnen, von Gott und d. heil. Geiſte II, 584. 618.
Wollen, das, wodurch es beſtimmt wird II, 19.
Wolfs Religionsphiloſ. I, 9.
Wort Gottes II, 620. 632. 654 f.
Wunder, als übernatürl. Wirk. I, 120 ff. überhaupt 171. 177 ff. Wunder Jeſu 228. durch ſeine göttliche Natur verrichtet II, 203.

Ὑπόστασις I, 456. 460.
Ὑποστατικῶς I, 460.
Ὑφιστάμενον I, 457.

Zeitloſigkeit Gott. I, 392.
Ζωὴ αἰώνιος II, 283. 300.
Zufall I, 369.
Zufällig I, 369. das Zufällige, ob es Gott vorherwiſſen könne I, 174.
Zufälligkeit der Welt I, 369.
Zulaſſung I, 412.
Zurechnung II, 7.
Zweck I, 584. Jeſu II, 237.
Zweckmäßigkeit I, 365.

Verzeichniß
erläuterter Schriftſtellen.

1) Aus dem alten Teſt.

Geneſ. Kap. 1. 2. I, 743.
— — 1, 26. I, 746.
— — 3. II, 58, 88 f.
— — 16, 10—13. I, 478.
— — 19, 24. I, 479.
Numer. — 6, 24—26. I, 478.
Levit. — 16, 5—25. I, 716.
Deuter. — 6, 4. I, 378 f.
Jeſaias. — 6, 3. I, 478.
— — 42, 1. I, 482.
Hoſea. — 6, 7. II, 71.
Micha. — 5, 1. I, 481.
Pſalm. — 2, 7. I, 480.
— — 17, 15. II, 387.
— — 45, 8. I, 479.
— — 49, 16. II, 387.
— — 51, 7. II, 46.
— — 110, 1. I, 479.
— — 110, 3. I, 481.
Prov. — 30, 4. I, 481.

2) Aus dem neuen Teſt.

Matth. Kap. 5, 8. II, 478.
— — 5, 20—48. I, 96.
— — 6, 27. I, 620.
Matth. Kap. 8, 28 ff. I, 230.
— — 16, 18. II, 859. 837.
— — 18, 10. I, 661.
— — 18, 18. II, 839.
— — 20, 28. II, 281.
— — 24, 2. 3. II, 408.
— — 25, 31—46. II, 439 f.
— — 25, 34. II, 133.
— — 28, 19. I, 484 f.
Mark. — 16, 15. 16. II, 807.
Lukas. — 1, 16 f. I, 503.
— — 10, 25 ff. II, 277.
— — 17, 20. II, 519.
Joh. — 1, 1 ff. I, 509.
— — 1, 29. II, 282.
— — 1, 52. I, 659.
— — 6, 26—63. II, 765.
— — 6, 44. II, 583.
— — 6, 51 ff. II, 284.
— — 7, 17. I, 203.
— — 14, 6. II, 808.
— — 14, 16 f. I, 99.
— — 15, 26. I, 99.
— — 16, 7—15. I, 99.
— — 17, 5. I, 508.
— — 17, 19. II, 305.
— — 18, 33 ff. II, 519.

Joh. Kap. 20, 28. I, 513.
Apoſtlg. — 2, 27. II, 218.
— — 5, 2—4. I, 536.
— — 13, 48. II, 134.
— — 20, 28. I, 517.
Röm. — 3, 25 f. II, 290.
— — 4, 17. I, 578.
— — 5, 12 ff. I, 749. II, 47. 55. 300.
— — 5, 19. II, 305.
— — 6, 3—11. II, 695.
— — 7, 14—25. II, 43 ff. und 590.
— — 8, 16. I, 206.
— — 9, 5. I, 521.
— — 9. — II, 133.
— — 10, 4. II, 305.
— — 12, 6. I, 314.
1 Kor. — 2, 10. I, 535.
— — 2, 14. II, 592.
— — 3, 16. I, 537.
— — 8, 6. I, 523.
— — 10, 16. II, 758.
— — 11, 7. I, 749.
— — 11, 27—29. II, 760 f.
— — 15, 23 f. II, 116.
— — 15, 54—57. II, 301.
2 Kor. — 3, 17. I, 538.
— — 5, 1 ff. II, 419 f.
— — 10, 5. I, 153.
— — 12, 1—7. I, 249 f.
Galat. — 4, 4. 5. II, 305.
Epheſ. — 2, 1—3. II, 593. 809.
Epheſ. Kap. 2, 2. I, 689.
— — 2, 3. II, 51.
— — 4, 9. II, 217.
Phil. — 2, 6. II, 211.
— — 2, 6—11. I, 524.
— — 2, 13. II, 593.
— — 3, 9. II, 306.
Koloſſ. — 1, 15—17. I, 525.
— — 2, 8. I, 153.
— — 2, 11—13. II, 695 f.
— — 2, 18. I, 669.
1 Theſſ. — 4, 16. II, 415.
1 Tim. — 3, 15. I, 291.
— — 3, 16. I, 517. II, 218.
2 Tim. — 3, 14—16. I, 103.
— — 4, 1. II, 523.
Titus — 2, 13. I, 523.
Hebr. — 2, 14. II, 301.
— — 2, 17. I, 113.
— — 6, 6. II, 295.
— — 7, 3. I. 527.
— — 10, 1. I, 114.
— — 11, 3. I, 579.
1 Petr. — 1, 11. I, 529.
— — 3, 19 f. II, 218 f.
— — 3, 21. II, 694.
2 Petr. — 3, 7—13. II, 463.
1 Joh. — 2, 1. 2. II, 293.
— — 3, 2. II, 477.
— — 5, 7. I, 475 f.
— — 5, 20. I, 514.
Offenb. — 3, 14. I, 515.
— — 22, 4. II, 478.

Druckfehler
im erſten Theile.

Seite 152. Anmerk. Zeile 4 ſtatt widerſpicht l. widerſpricht.
— 176. Anmerk. 73. Z. 2 ſt. da l. daß.
— 187. Z. 15 f. ſt. unerforſcht l. unerforſchte.
— 392. Z. 13 ſt. überhaupt l. überſchaut.
— 513. Anmerk. letzte Z. ſt. officit l. efficit.

Im zweiten Theile.

Seite 93. Nota † für Hermes l. Hermas, eben ſo S. 117. letzte Zeile.
— 317. Z. 2 ſt. Welt l. Welten.
— 317. Z. 3 ſt. Geſetz l. Geſetze.
— 339. Z. 4 von unten ſt. finden, auch l. finden. Auch.
— 341. Z. 7 iſt nach werden das Punctum zu ſtreichen.
— 517. Z. 4 ſt. erwarten l. erwarteten.
— 617. Z. 11 und 12 von unten iſt etwas ausgelaſſen worden. Es muß heißen: der Apoſtel Jakobus wurde nach Apoſt. 1, 24 – 26. bloß durch Gebet geweiht; Jeſus ſelbſt weihte die Apoſtel durch eine andere ꝛc.

8° Th. S
Bretschneider

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bretschneider, Karl Gottlieb,

Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften über die christliche Glaubenslehre ausgesprochen hat
Bd.: 2

Leipzig (1828)

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th S 169 -2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11294521-8